Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

4e Jaargang. — 5e Stuk.

1°. SEPTEMBER.

Amsterdam
J. C. LOMAN, JR.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1870.

Vaste Medearbeiders:

Dr. J. G. R. Acquoy.
W. H. van de Sande Bakhuyzen.
Dr. H. P. Berlage.
Dr. A. H. Blom.
Dr. J. W. Bok.
Prof. W. B. J. van Eyk.
Dr. F. C. J. van Goens.
Prof. M. J. de Goeje.
Dr. G. van Gorkom.
Dr. H. G. Hagen.
Dr. D. Harting.
J. H. C. Heyse.
Dr. I. Hooykaas.
P. H. Hugenholtz. Jr.
P. R. Hugenholtz.
Prof. P. de Jong.
E. J. P. Jorissen.
E. C. Jungius.
Prof. H. Kern.
J. Knappert.
N. J. Krom.
Dr. J. A. Lamping.
Prof. J. P. N. Land.
H. C. Lohr.
W. F. Loman.
Prof. E. J. Diest Lorgion.
J. W. G. van Maanen.
J. H. Maronier.
Dr. J. C. Matthes.
Dr. H. U. Meijboom.
Dr. L. S. P. Meijboom.
W. de Meijier.
J. H. A. Michelsen.
Dr. T. Modderman Az.
Prof. W. Moll.
B. C. J. Mosselmans.
Dr. J. P. Muller.
Prof. W. Muurling.
Dr H. Oort.
Prof. C. W. Opzoomer.
H. Pierson.
W. Pleyte.
Dr. A. L. Poelman.
Dr. M. A. N. Rovers.
Prof. J. G. de Hoop Scheffer.
Dr. W. Scheffer.
Prof. J. H. Scholten.
J. G. Schuuring.
J. W. Straatman.
Prof. P. J. Veth.
Dr. J. M. Vorstman.
Prof. B. H. C. K. van der Wyck.
Dr. J. C. Zaalberg Pz.
Dr. F. P. J. Sibmacher Zynen.

Verklaring der Redactie:

De beginselen en methode, die redacteurs en medearbeiders van het Theologisch Tijdschrift met elkander gemeen hebben, sluiten verschil van zienswijze geenszins buiten. Elke verhandeling of beoordeeling blijft ter verantwoording van den auteur en wordt daarom ook door hem onderteekend.

JACOBUS EN PETRUS.

Bijdrage tot verklaring van Gal. II.

In mijne studie over den brief van Jacobus heb ik vooral op grond van Gal. 2 : 12 de rigting trachten te bepalen, waarvan „de broeder des Heeren" de besliste vertegenwoordiger in de oudste Christelijke kerk was. Ofschoon ik naar den aanleg van dat werk daarover niet in meer bijzonderheden mogt treden, komt het mij echter voor, dat menigeen daaraan nog behoefte heeft. Ik stel mij voor daaraan nu te voldoen. En heeft een vernieuwd onderzoek der hoogst merkwaardige woorden, die Paulus volgens vs. 14—21 tot Petrus gerigt heeft, mij tot een meer bevredigende verklaring daarvan gebragt dan ik elders aantrof, ik wensch dan tevens deze aan het oordeel van desbevoegden te onderwerpen.

Reeds veertien jaren waren er voor Paulus verloopen, sedert het „God behaagd had zijnen zoon in hem te openbaren, opdat hij dien onder de heidenen verkondigen zou," en al dien tijd was hij niet te Jeruzalem geweest, noch in eenige persoonlijke aanraking met de apostelen gekomen, behalve eens, elf jaren geleden, toen hij er zich een paar weken bij Petrus opgehouden had om kennis met hem te maken, en er ook Jacobus den broeder des Heeren ontmoet had. Van geen der beide zijden was een nadere aansluiting gezocht geworden. Al hadden de twaalven meer sympathie gehad voor de evangelieprediking onder de heidenen dan zij daarvoor schijnen gekoesterd te hebben, toch zou hunne aandacht zich niet bijzonder op Paulus gevestigd hebben, daar hij eerst van lieverlede meer op den voorgrond trad, en de eigenaardigheid van zijn evangelie hun nog weinig bekend

was [1]). En van zijn kant gevoelde Paulus zich niet tot hen aangetrokken. Hij kon zich niet ontveinzen, dat zijn evangelie zeer verschilde van het hunne, en dat hij op hunne medewerking niet mogt rekenen. Wel erkende hij hun apostolaat. Hij zou ook anders het zijne, dat op veel minder tastbaren grond rustte, en waaraan hij, niet consequent [2]), hoog gezag toekende, niet hebben kunnen handhaven. Maar hij was zich zijne geestelijke meerderheid te zeer bewust, dan dat hij van hen licht kon verwachten bij zijn navorschen van den raad Gods [3]), en zag hij, dat des niet te min hun gezag voor de groote menigte der Christenen beslissend was, dan rekende hij dit eer een beletsel voor de zegepraal der waarheid dan een zegen, en was het niet zonder eenigen wrevel, dat hij ze zulken noemde, die „geacht werden zuilen te zijn (vs. 2, 6, 9, [4])." Of was het niet vrij wat meer, van God de openbaring zijns zoons ontvangen te hebben, dan eens persoonlijk met Jezus te hebben omgegaan (vs. 6)?

In zulk een stand van zaken kon hij een reis naar Jeruzalem en een beraadslaging met de apostelen over de belangen der gemeenten nooit wenschelijk keuren, maar alleen als een onvermij-

---

[1]) Eerst bij zijn tweede bezoek te Jeruzalem leide hij dit voor hen bloot (Gal. 2: 2)

[2]) Naar zijne grondstelling, dat de heilige Geest in den geloovige de bron is van het zelfstandige godeleven, kon hij, om consequent te zijn, zich geen gezaghebbende waardigheid toeschrijven, en moest hij alleen willen beschouwd zijn als een dienaar des Heeren, door wien dat geloof gewekt was (1 Kor. 3 : 5).

[3]) Gal. 2 : 6, waar ἐμοὶ οὐδὲν προσανέθεντο beteekent, „zij hebben mij niets medegedeeld," d. i geen juist er kennis of diepere inzigten ontsloten. Vgl. HOLSTEN, *Zum Evangelium des Paulus*, S. 256. Deze verklaring is in overeeneenstemming met H. 1 : 16, waar Paulus zegt, dat hij de ontvangene openbaring niet terstond aan vleesch en bloed (aan een mensch) had medegedeeld, t. w. om daarvan een nadere bevestiging te erlangen. Wie die woorden daarentegen zóó opvatten: „zij hebben mij daarbij," of, buitendien „niets opgelegd," t. w. geen gebod van besnijdenis gegeven, laten Paulus iets overtolligs zeggen, daar dit reeds uit vs. 3 volgde, terwijl hij ook zijne evangelieprediking wel niet ligt als iets, dat hem opgelegd of voorgeschreven was, en waarbij nu nog wat gevoegd kon worden, zou hebben gekenschetst.

[4]) Men lette ook op de climax, οἱ δοκοῦντες (vs. 2), οἱ δοκοῦντες εἶναί τι (vs. 6, ons „heel wat", vgl. 6: 3), en οἱ δ. στύλοι εἶναι (vs. 9), die ook animositeit verraadt. Dezelfde stemming drukt zich uit in de benaming van „de, overgroote apostelen (οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι)", die Paulus 2 Kor. 11 : 5. 12: 11 bezigt. Ten onregte toch meenen vele uitleggers, dat hij daarmede de leiders der Christuspartij te Korinthe bedoelt. Met deze mannen, die hij H. 11 : 13 ψευδαπόστολοι noemt, zou hij zich zelven wel niet vergeleken, veel min gelijk gesteld hebben.

delijken pligt beschouwen. Dat wil hij de Galatiërs dan ook doen gevoelen, als hij vs. 2 zegt, dat hij derwaarts opging *κατὰ ᾿αποκάλυψιν*, tengevolge van een visioen, waarschijnlijk van Christus, die het hem gebood. Maar blijkt reeds uit dezen vorm, waarin zich zijn pligtsbesef vertoonde, dat zijn gemoed in heftige beweging geweest was en dit besluit hem veel strijd had gekost, de omstandigheden, waarin hij zich toen bevond, moeten dan ook zeer dringend zijn geweest. En dat waren zij inderdaad. Hij vermeldt ze zelf vs. 4. Hij spreekt daar van iets, dat te Antiochië geschied was, want alleen in die gemeente, die geheel den stempel van zijn geest droeg, en niet te Jeruzalem, konden de mannen, die hij bedoelt, geacht worden „binnengeslopen" te zijn om de vrijheid der geloovigen, t. w. van de wet, te onderdrukken. En dit wordt nog duidelijker, wanneer wij, wat mij het eenvoudigste toeschijnt, den onvolledigen volzin vs. 4 aldus aanvullen: *τοῦτο δὲ ἐγένετο διὰ τοὺς.. ψευδαδέλφους*, en daarbij denken aan hetgeen hij zoo even gezegd had van zijn reis naar Jeruzalem en het doel, dat hij daarmede gehad had (vs. 2) [1]). Zoo doende strekt vs. 4, 5 (aanleiding tot de reis en gedrag van Paulus te Antiochië en te Jeruzalem) om hetgeen vs. 2, 3 gezegd was van het doel en den uitslag der reis nader toe te lichten.

Wat was toch het geval? Het wordt thans vrij algemeen toegestemd, dat de auteur van *Handelingen* H. 15 dezelfde reis van Paulus bedoelt als waarvan deze Gal. 2 gewaagt, en evenmin laat het zich ontkennen, dat al heeft zijn verslag van hetgeen te Jeruzalem verhandeld is geleden onder het conciliatorische doel, dat hij zich met zijn schrijven voorstelde, datgene toch wat hij mededeelt van hetgeen tot die zamenkomst van Paulus met de Jeruzalemsche apostelen aanleiding gegeven heeft, overeenstemt met hetgeen Paulus daarvan aanduidt en hieraan meer licht bijzet. En dan blijkt het, dat de gemeente van Antiochië in hooge mate verontrust geworden was door eenige geloovig geworden Farizeërs, die uit Judea gekomen waren met het bepaalde doel om de Christenen uit de heidenen te bewegen om zich door het on-

---

[1]) Wanneer men o. a. met DE WETTE *διά δέ κτέ.* betrekkelijk maakt op het laatstvoorgaande *ἀλλ᾿ οὐδέ- ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*, dan verkrijgt men niet alleen den gewrongen zin, „en wel werd hij daartoe niet genoodzaakt om de valsche broeders," maar dan zou daaruit ook volgen, dat, indien deze mannen dien eisch niet hadden laten hooren, Titus daartoe wel genoodzaakt zou geworden zijn.

dergaan der besnijdenis aan de wet van Mozes te onderwerpen en in het Joodsche volk te laten inlijven, daar zij anders bij de aanstaande komst van Christus in zijn rijk niet opgenomen zouden kunnen worden en dus verloren gaan. Dat nu Paulus en Barnabas het drijven dezer mannen met alle kracht tegenwerkten, is hoogst natuurlijk. Niets was toch meer in tegenspraak met hunne overtuiging en prediking, dat de eenig ware geregtigheid, die voor God gold en die Jood en heiden vereenigde omdat zij hen tot nieuwe schepselen maakte, de geregtigheid des geloofs in Christus was. Maar was deze geregtigheid de vrucht van den heiligen Geest, die door het geloof in het hart des menschen woning gemaakt had, dan kon men wel vragen, waarom zij het niet bij de ernstige bestrijding dier *ψευδαδελφοί* lieten berusten, en zich juist verpligt gevoelden om ook naar Jeruzalem te gaan, en voor de apostelen aldaar hun evangelie open te leggen, daar zij anders vreezen moesten, dat hun werk zou blijken ijdel geweest te zijn. Of wist Paulus dan, dat die wetsdrijvers door de Jeruzalemsche apostelen afgezonden waren, en, zoo ja, was hij dan van oordeel, dat die apostelen over de ware leer te beslissen hadden? Het mogt voor de Christenen uit de heidenen een smartelijk gemis zijn, wanneer de Joden-Christenen hen niet als broeders wilden erkennen, maar dezen waren immers niet bij magte hen eens uit het Godsrijk te sluiten? De zaak is deze. Het is zeer waarschijnlijk, dat de wetsdrijvers zich op de apostelen beroepen hadden, en evenzoo, dat dit op de Antiocheners indruk gemaakt had. Al had Paulus hen tot een zelfstandig geloofsleven trachten op te leiden, hunne overtuiging was nog te weinig door de ervaring bevestigd geworden, dan dat zij zich niet nog ligt door ontzagwekkende namen zouden laten schokken. Oppervlakkig beschouwd heeft ook elke wetsprediking het voorkomen van grooteren ernst dan een geestelijke opvatting der godsdienst, en daardoor beveelt zij zich ligt aan minder ontwikkelde menschen aan, die den schijn niet behoorlijk onderscheiden van het wezen. En hoe zwaar het Paulus dan ook viel, om tegen die wetsdrijvers steun te gaan zoeken bij de Jeruzalemsche apostelen, boven wie hij zich verheven gevoelde, en daardoor aan dezen zelfs zijdelings een overwegend gezag toe te kennen, hij achtte zich verpligt aan de gemeente dat offer te brengen. Dat zij toch die wetsdrijvers afgezonden hadden of ten minste aanmoedigden, achtte hij volstrekt niet zeker. Dan had hij zich de reis naar

Jeruzalem bespaard en zich niet aan het bijna zekere gevaar eener voor zijne zaak noodlottige nederlaag blootgesteld. Maar had hij aan de andere zijde ook niet geweten, dat de apostelen aan die wetsdrijvers veel nader stonden dan aan hem en dus tot zekere hoogte konden gerekend worden met hen in te stemmen, hij had het geheel overbodig gekeurd naar Jeruzalem te gaan. Juist die onzekerheid echter kon hij niet dulden. Ook de rust der Antiocheners eischte het, dat de zaak tot klaarheid kwam. Het moest duidelijk en openlijk blijken, in welk een verhouding de apostelen met hun evangelie tot hem en zijn evangelie stonden. En daarom nam hij ook den heiden-Christen Titus, die onbesneden was, met zich. Het gedrag, dat men te Jeruzalem ten opzigte van dezen hield, zou een ondubbelzinnige verklaring van gevoelens zijn.

En wat was de uitslag? „Titus," schrijft Paulus (vs. 3), „werd niet genoodzaakt (οὐκ ἠναγκάσθη) zich te laten besnijden." Wiens oordeel sprak zich daarin uit? Het schijnt mij onmiskenbaar toe, dat Paulus vs. 2 gewaagt van zamenkomsten, die hij deels met andere gemeenteleden [1]) deels met de invloedrijkste apostelen gehouden heeft, zoodat wij dus hier aan een oordeel van die allen te denken hebben. En zoo zou men de zaak ook moeten beschouwen, al meende men vs. 2 anders te moeten opvatten, daar de apostelen in zulk een cardinale vraag wel niet in lijnregten strijd met den heerschenden geest der gemeente zouden gehandeld hebben. Dit sluit echter niet uit, dat er ook onder waren, die de besnijdenis van Titus en in het geheel van de geloovig wordende heidenen eischten, al waren het alleen die ψευδαδελφοί, die te Antiochië daarmede waren opgetreden en zeker ook hier te Jeruzalem, waar zij te huis behoorden, daarop bleven aandringen. Zelfs volgt daaruit niet, dat de overigen dit gevoelen in principe afkeurden. Integendeel, wanneer Paulus, gelijk het schijnt, vs. 5 spreekt van zijn geheele gedrag in deze zaak zoowel te Jeruzalem als te Antiochië, dan zien wij, dat de strijd hevig geweest en de overwinning door hem slechts met moeite behaald is. Of waarom anders met zooveel nadruk verklaard, dat hij voor die wetsdrijvers „geen oogenblik" geweken was, indien zij op een geheel geisoleerd standpunt gestaan hadden? En formuleert hij de slotsom niet in dezer voege, dat de besnijdenis volstrekt onnoodig gekeurd werd, maar aldus, dat

[1]) Hieruit volgt echter niet, dat Paulus een eigenlijke vergadering der gemeente heeft bedoeld.

Titus „niet genoodzaakt werd" zich te laten besnijden, dan kan men, juist in aanmerking van het hooge belang, dat hij had, om zich zoo sterk mogelijk uit te drukken, uit deze negatieve, voorzigtige wijze van spreken gerust opmaken, dat zeer velen het wel *wenschelijk* geoordeeld hebben, dat Titus zich aan de besnijdenis onderwierp, maar *niet raadzaam* daarop aan te dringen. Zoo stemden zij het dus aan de strenge wetsdrijvers volmondig toe, dat de Mozaïsche wet, als van God gegeven, in al haren omvang voor heidenen niet minder dan voor Joden van verbindend gezag was, en zelfs, dat de heiden, die haar getrouw hield, maar niet besneden was, door een vleeschelijke onreinheid besmet bleef, die hem onvatbaar maakte voor het volle burgerschap in Israël en dus ook in het Messiasrijk [1]), maar al moesten zij daarom consequent de besnijdenis verpligtend noemen, zij deinsden toch daarvoor terug, uit vrees, dat de heidenen zich doorgaans ongezind zouden betoonen haar te ondergaan. Of was zij niet ook een beslist breken met hun gansche voorleden en een openlijke verandering van nationaliteit, en zouden zij dus daardoor niet in menige botsing komen met hunne medeburgers? Maar achtte nu de meerderheid te Jeruzalem, dat men tot voorkoming hiervan zich deze concessie moest getroosten, de anderen wilden daarvan niet hooren. Zij waren, en op hun standpunt te regt, overtuigd, dat als men één schakel van de wet had laten vallen, hare kracht gebroken was, en zij eindelijk geheel zou ontbonden worden. En al ware het zelfs, dat dan geen enkel heiden voor de gemeente gewonnen werd, veel beter dat allen er buiten bleven dan dat hare wettelijke zuiverheid in het minst schade leed. De eer van God eischte het. Fiat justitia, pereat mundus! Dat deze twee rigtingen in de Jeruzalemsche gemeente ook onder de niet geloovig geworden Joden bestonden, kon men reeds uit den aard der zaak verwachten, maar blijkt bovendien duidelijk uit de bekende geschiedenis van Izates, koning van Adiabene, die ongeveer uit denzelfden tijd dagteekent. Zekere Ananias had hem tot het Jodendom gebragt, zonder bij hem aan te dringen op de besnijdenis. Men kon, oordeelde hij, evenwel God dienen, en de Joodsche instellingen met ijver waar te nemen was meer waard dan zich te laten besnijden. En stond het te vreezen, dat

---

[1]) Evenzoo zijn er zelfs onder de Protestanten, in wier oog een gedoopt kind op zich zelf iets anders en meer is dan zulk een, dat den doop niet ontvangen heeft.

de Adiabeners den koning de gehoorzaamheid zouden opzeggen, indien hij zich aan de besnijdenis onderwierp, dan mogt hij ook verzekerd zijn, dat God hem op dezen grond het nalaten daarvan wel vergeven zou. Daarentegen verklaarde echter Eleazar, dat geen omstandigheid iemand ontslaan kon van den pligt om de wet in al haren omvang te volbrengen, en dat het goddeloosheid was de besnijdenis na te laten. En voor dezen bukte Izates [1]).

Uit het opgemerkte volgt, dat wij die wetsdrijvers, die Paulus *ψευδαδελφοί* noemt, onregt zouden aandoen, wanneer wij van oordeel waren, dat zij slechts geloof in Jezus als den Christus veinsden en met boosaardig opzet zich bij de gemeente gevoegd hadden om haar te ondermijnen. Integendeel, zij waren in hunne belijdenis van Jezus even opregt als de overigen, en alleen in hunne opvatting van het voortdurend gezag der wet meer consequent. Maar kon Paulus nu de overigen als broeders erkennen, omdat hij bij hen op hun inconsequent standpunt nog aansluiting mogelijk achtte, de leer der eersten stond zoo lijnregt over tegen hetgeen naar zijne innige overtuiging „de waarheid des evangelies" was, dat hij hun beslist den broedernaam meende te moeten ontzeggen. Wat hij bij ongeloovig gebleven Joden nog als een ijver voor God maar zonder verstand kon beschouwen (Rom. 10 : 2), dat was in zijn oog zoo volstrekt onbestaanbaar met het geloof in Christus, dat hij in hen niets anders dan listige belagers en vijanden van Christus kon zien. Zij konden, meende hij, alleen hun eigenbelang bedoelen (Gal. 6 : 12). Het was heerschzucht, die hen dreef (4 : 17). Het evangelie van Christus te verdraaijen was hun doel (1 : 7). En daarom verdienden zij zonder bedenken een anathema (vs. 8). Dat oordeel was zeker in hem zeer verklaarbaar, maar regtvaardig was het niet.

Dat de mannen, die de Jeruzalemsche gemeente als hare zuilen beschouwde, Jacobus, Petrus en Johannes, het meer vrijzinnige der twee boven genoemde gevoelens aangekleefd en verdedigd hebben, behoeft geen bewijs. Anders zou Paulus ook hen voor *ψευδαδελφοί* moeten gehouden hebben, en hadden zij van hunne zijde hem en Barnabas de hand der gemeenschap niet kunnen reiken (vs. 9). Toch was het, als zij dit deden, ook weer niet, alsof zij het evangelie door dezen verkondigd en nu voor hen blootgelegd goedkeurden. Dan waren zij niet met hen overeen-

---

[1]) Jos. *Antiq.* XX: 2 § 4.

gekomen, dat zij zelven alleen onder de Joden voor het Godsrijk zouden arbeiden, terwijl Paulus en Barnabas zich tot de heidenen zouden bepalen. Het evangelie van dezen bleef dus in hun oog onvoldoende, zoo niet volstrekt verwerpelijk, voor de Joden, en kon slechts onder de heidenen worden toegelaten, omdat van dezen toch geen stipte gehoorzaamheid aan de wet kon worden verkregen. Zij waren niet door Paulus overtuigd geworden van zijne betere inzigten, maar hadden alleen gebukt voor het *fait accompli*, dat er Christengemeenten uit de heidenen bestonden, of, gelijk zij het uit het Joodsche oogpunt, volgens hetwelk voorspoed een bewijs van Gods zegen was, beschouwden, zij hadden er een genadegave Gods aan Paulus geschonken in erkend. Derhalve zouden er voortaan twee arbeidsvelden met verschillende arbeiders en verschillende evangeliën zijn, en scheen er toch gemeenschap tusschen de geloovigen wenschelijk te zijn, zij zou, hoopte men, aangekweekt worden door de giften, die de Christenen uit de heidenen afzonderden voor de gemeente uit de Joden.

Het valt in het oog, dat dit slechts een tijdelijke schikking was, maar geen oplossing van het probleem. „De zuilen'' mogten het eerlijk meenen, dat zij Paulus in zijnen kring niet zouden tegenwerken, de consequente wetsdrijvers konden er zich nooit toe verbinden, en vele paulinische gemeenten, o. a. die van Galatië, hebben het dan ook ondervonden, dat er van die zijde voor haar op geen vrede te rekenen was. Maar al ware dit het geval niet geweest, de gesloten overeenkomst was toch niet werkelijk uitvoerbaar. Joden en heidenen waren niet zuiver geographisch gescheiden. Bijna overal buiten Palestina werden er Joden gevonden. En hoe kon Paulus nu, als hij zich tot de heidenen wendde, dezen vermijden, en weigeren hen in te lichten, wanneer zij zijne prediking weerspraken of verlangden? Maar dan zouden ook Joden tot die opvatting der geregtigheid gebragt worden, waarvan men thans besloten had, dat zij alleen bij heidenen geduld kon worden. En inderdaad heeft men dan ook te Jeruzalem Paulus beschuldigd, dat hij de Joden in het buitenland tot afval van de wet verleidde [1]). Doch gesteld, die overeenkomst was getrouw opgevolgd, welke vrucht had zij opgeleverd? De strenge Jood-Christen kon den heiden-Christen niet

[1]) Hand. 21 : 21.

als broeder erkennen zonder zijne eigene overtuiging te veroordeelen Zelfs tot zijne zamenleving kon hij hem niet toelaten. En de aanhangers van beide rigtingen moesten dus elkander even vreemd blijven als Joden en heidenen. Zoo had Paulus dan wel voor het tegenwoordige met zijn reis zijn oogmerk bereikt, maar werkelijk had de Jeruzalemsche zamenspreking de groote vraag geen stap nader aan hare beslechting gebragt. Zij had haar veeleer door die gebiedsverdeeling bestendigd. Maar het ware ook onbillijk geweest van eenige mannen te vorderen, dat zij aan het nieuwe geestelijke leven in deze belangrijke crisis den weg zouden afbakenen, dien het volgen moest. De ervaring zou het wel leeren, wat er afgeleefd was en daardoor regt van bestaan verloren had, en wanneer de geest in de Christenheid zich ook alzoo de strekking en kracht der verhevene gedachten en beginselen, die nu in haar opgewekt waren, helderder bewust werd, zou hij zelf den weg wel vinden, die tot hunne verwezenlijking leidde.

En inderdaad, er vertoonden zich reeds voorteekenen, dat de traditie, die zich uitsluitend goddelijk gezag toeschreef, niet lang meer bij magte zou zijn om het dieper zedelijk bewustzijn, welks regten Paulus verdedigde, aan banden te leggen. De Joden-Christenen mogten allen zich daarin tegenover hem vereenigen, dat zij in theorie de wet bleven beschouwen en handhaven als het volmaakte en onveranderlijke rigtsnoer der ware geregtigheid, die Gode behaagde, in de toepassing dier theorie was niet weinig verschil bij hen op te merken. Dat was bij de Joden zelven het geval, en het was dus niet vreemd, dat dezelfde wijzigingen in het godsdienstig leven der Joden-Christenen gevonden werden. Ook onder dezen waren er, die uit sympathie voor het Esseensch ascetisme de wet nog verscherpten [1]), terwijl daarentegen het hellenisme door een Stephanus tot hen sprak van den tijd, die aanstaande was, wanneer Christus aan de ceremoniëele instellingen der wet, die slechts een voorbijgaande bestemming hadden, een einde zou maken. En al werd thans te Jeruzalem na de vervolging van dezen edelen man en zijne geestverwanten dat gevoelen niet meer openlijk gehuldigd, maar het blijvend gezag der wet algemeen beleden, reeds dit, dat de meerderheid haar niet met de uiterste consequentie ook

---

[1]) Vgl. Rom. 14: 2 en Jos. *Vita*, § 3.

voor de heidenen verbindend durfde verklaren, was een blijk, dat men niet rekende op hare toekomstige algemeene heerschappij. Doch ook deze minder consequente handhavers der wet waren onderling alles behalve homogeen. Het 2e gedeelte van Gal. 2 doet ons duidelijk zien, dat zij in twee fracties verdeeld waren. Daarvan waren Jacobus en Petrus de vertegenwoordigers.

Het was hoogst waarschijnlijk kort nadat Paulus met Barnabas te Antiochië teruggekeerd was, dat ook Petrus daar kwam (vs. 11). Gelijk eens het ontstaan dier gemeente de Jeruzalemsche apostelen bewogen had Barnabas daarheen te zenden [1]), zoo had nu ook wat Paulus van haar leven medegedeeld had aanleiding gegeven tot dit bezoek. Dat het juist Petrus was, die dit bragt, kan geweest zijn, òf omdat hij meer dan anderen sympathie voelde voor den arbeid van Paulus, evenals vroeger Barnabas zeer vatbaar bleek te zijn om de prediking aan de heidenen te waarderen, òf omdat hij als de apostel der Joden geacht kon worden ter wille van de Christenen uit de Joden te Antiochië hiertoe in het bijzonder geroepen te zijn. Hoe het zij, naauwelijks was hij er gekomen, of hij voegde zich geheel naar den daar heerschenden geest. De Christenen uit de heidenen en die uit de Joden maakten er slechts ééne gemeente uit. Zij gingen broederlijk met elkander om en namen deel aan elkanders maaltijden. De laatsten hielden de spijswetten niet meer (vs. 13), die de eersten niet erkenden. Petrus handelde nu evenzoo. Was het, omdat hij zich uit zwakheid had laten medeslepen? Dan had Paulus zijn later gedrag niet evenals dat der Christenen uit de Joden, die door zijn voorbeeld aangestoken werden, een ὑπόκρισις kunnen noemen. Hij handelde dus uit overtuiging, en verloochende die daarna. Alleen kunnen wij toegeven, dat, zoo deze dieper geworteld geweest was, geen menschenvrees hem had kunnen doen wankelen. Dit blijkt ook uit hetgeen Paulus tot hem spreekt (vs. 14—21), wat minder ten doel heeft om zijn zedelijk vergrijp dan om zijne inconsequentie in het licht te stellen. Opmerkelijk is het, dat hij daarbij op de onderstelling bouwt, dat hij en Petrus van dezelfde praemissen uitgingen (vs. 15, 16). Nu is het wel zeker, dat Paulus, die zoo weinig in staat was een ander zuiver objectief te beoordeelen, hun standpunt naar zijn eigen individu-

[1]) Hand. 11: 22.

eele overtuiging omschreven heeft, en hij zelf erkent dan ook dat er tusschen hen beiden verschil bestond, wanneer hij vs. 19 verklaart, dat hij voor zich, in tegenstelling van Petrus, voor de wet gestorven was. Maar dit blijkt er toch uit, dat beider opvattingen van het evangelie punten van aanraking hadden, en dat Petrus werkelijk met een goed geweten zijn sympathie voor de Antiocheensche gemeente had betoond. Dat kon Jacobus niet. Toen hij vernam, dat Petrus met de heidenen vrij omging en at, zond hij er eenigen van Jeruzalem — want dat dezen zich ten onregte op Jacobus beroepen zouden hebben, duidt Paulus in de verte niet aan [1]) — om hem daarvan terug te brengen. En Petrus liet zich verleiden, opdat hij zijn gemeenschap met de Christenen uit de Joden, die bedreigd bleek te worden, behouden mogt.

Wat was dus het verschil tusschen Petrus en Jacobus? Dat de Christenen uit de heidenen de spijswetten niet waarnamen, kon de laatste niet veroordeelen, al betreurde hij het inderdaad, daar dit voortvloeide uit de overeenkomst, die met Paulus aangegaan was; maar was daarbij tevens bepaald, dat het apostolaat onder de Joden aan Petrus verbleef, dan volgde daaruit ook, dat het geloof in Christus voor de Joden geen verandering mogt brengen in hunne verhouding tot de wet. Was dus het eerste een concessie door den loop der omstandigheden onvermijdelijk geworden, de geloovig geworden Joden zouden toch eigenlijk alleen in het bezit der ware geregtigheid komen. Maar toonde Petrus, ofschoon hij zelf tot nog toe de spijswetten getrouw had waargenomen, dat hij dit niet voor een wezenlijk bestanddeel der ware geregtigheid hield, terwijl hij toch ge acht wilde worden de wet op te volgen, dan moet hij ook een ander oordeel dan Jacobus geveld hebben over het wezen der wet. En was dit niet inderdaad dat der profeten, die met zóóveel nadruk op de regtstreeksch zedelijke daden hadden aangedrongen, dat tempeldienst en sabbatviering daarbij in de schaduw traden? In dienzelfden geest had een schriftgeleerde het aan Jezus als zijn gevoelen verklaard, dat God lief te hebben uit het gansche hart en den naaste als zich zelven meer was

---

[1]) De invloed van die mannen op Petrus zou ook zoo groot niet geweest zijn, indien hij niet overtuigd geweest was, dat zij werkelijk op last van Jacobus handelden.

dan alle offeranden [1]). Zeker was daarmede offer en spijswet nog niet voor Petrus vervallen, of een bloot symbool der regte gezindheid geworden. Wat hem van zijn jeugd af pligtmatig en heilig had toegeschenen, dat kon hij nog niet als een ledigen vorm verwerpen. Maar zijn meer ontwikkeld zedelijk gevoel had het toch als van ondergeschikt belang leeren beschouwen, en daarom aarzelde hij ook niet het na te laten, nu hij zich gedrongen gevoelde aan heiden-Christenen, bij wie hij het voornaamste der geregtigheid aantrof, en aan de broederlijke gemeenschap, waarin de Christenen uit de Joden met hen leefden, een blijk zijner sympathie te geven. Met het oog op het rigtsnoer, Matth. 9: 13 door Jezus gesteld, zouden wij het standpunt van Jacobus dus beschrijven: barmhartigheid en offer als een onafscheidelijk geheel; dat van Petrus: eerst en vooral barmhartigheid en dan offer; en dat van Paulus: barmhartigheid en geen offer. Alleen de eerste en de laatste waren consequent, gene, omdat hij uitging van het volstrekt goddelijk gezag der geschreven letter, waaraan dus niets mogt worden afgedaan, deze, omdat voor hem de Geest Gods in den mensch de kenbron der ware geregtigheid was. Maar juist omdat Petrus inconsequent was — wat hem ten opzigte van Jacobus waarlijk niet tot oneere strekte — liep hij groot gevaar voor een weifelend gedrag en kon hij zijn betere overtuiging moeijelijk handhaven tegenover de strenge logica van Jacobus, terwijl zij evenmin de kracht bezat van die van Paulus, omdat hij altijd nog voor haar steun zocht in het gezag der wet. Wat hij deed, stemde overeen met hetgeen hij eertijds Jezus had zien doen, wanneer deze, tot ergernis der Farizeërs, at met tollenaars en zondaars, en zeker heeft dat voorbeeld van Jezus bij hem zijn invloed niet gemist, maar het was bij hem niet de vrucht van dat rein zedelijk- godsdienstig beginsel, dat in Jezus leefde. Ook zijn geloof in Jezus was meer erkenning van diens gezag dan echte gemeenschap met zijn geest.

Eenige opmerkingen over hetgeen Paulus zegt hem tot zijne bestraffing onder het oog gebragt te hebben, mogen dit oordeel over Petrus staven, en tevens strekken om enkele gedeelten van die toespraak op te helderen.

Het hoofddoel van Paulus met de mededeeling van dit ern-

---

[1]) Marc. 12: 33.

stige conflict, waarin hij met Petrus gekomen was, is blijkbaar, om de zelfstandigheid zijner prediking en tevens de leer der regtvaardiging zelve, die hij predikte, te handhaven. Petrus zelf toch, meende hij, had daaraan in principe zijn zegel gehecht. Dit volgt uit zijne woorden: *εἰ σὺ — ἐθνικῶς ζῇς — τί τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν;* Het praesens in de protasis heeft aan de uitleggers doorgaans veel moeite veroorzaakt. Zij verklaren het, alsof er een praeteritum stond. Maar ten onregte. Wanneer Paulus toch gezegd had: „Nadat gij zelf *ἐθνικῶς* geleefd hebt, hoe kunt gij nu de heidenen noodzaken te *ἰουδαΐζειν*?" dan had Petrus kunnen antwoorden: »Omdat ik tot een beter inzigt gekomen ben." Maar nu hij de eene en de andere handelwijze van Petrus gelijktijdig plaatst, geeft hij het als zijn gevoelen te kennen, dat dit *ἐθνικῶς ζῆν* de eigenlijke overtuiging, de normale handelwijze van Petrus was, zoodat het dus een *ὑπόκρισις*, een ontveinzen van zijn gevoelen, moest heeten, wanneer hij toch ging *ἰουδαΐζειν* en de heidenen daartoe noodzaakte. De bedoeling is dus inderdaad dezelfde alsof er stond: „Indien gij meent *ἐθνικῶς* te mogen leven, hoe" enz.? Wat het *ἀναγκάζειν* aangaat, Paulus zegt blijkbaar evenmin, dat Petrus de heidenen werkelijk tot *ἰουδαΐζειν* had verleid, als dat het zijn wel bewust doel geweest was. De daad van Petrus toch betrof alleen regtstreeks de Christenen uit de Joden. Maar zij had die strekking. Op zich zelf beschouwd, afgescheiden van Petrus' bedoeling, was hetgeen hij deed een *ἀναγκάζειν* der heidenen. En dat niet om hetgeen de zendelingen van Jacobus of Petrus zelf daarbij gesproken zouden hebben, want daarop wordt hier zelfs niet gezinspeeld, maar om het gezag, dat Petrus had. Dat toch ook de heiden-Christenen te Antiochië hem dat toekenden, was reeds vroeger gebleken (vs. 2). Anders ware Paulus niet naar Jeruzalem gegaan om daar hunne vrijheid van de besnijdenis te bepleiten. En als nu Petrus door zijn tegenstrijdig gedrag het deed voorkomen, alsof hij het *ἐθνικῶς ζῆν* zonde achtte, dan zouden ook de heidenen de verzoeking niet ligt kunnen weerstaan om het daarvoor te houden, en „de waarheid van het evangelie" te verloochenen. Zoo keurde dus Petrus het *ἐθνικῶς ζῆν* in principe goed. Maar dan moest hij ook, meende Paulus, daarvoor denzelfden grond hebben als hij zelf, daar dit alleen „de waarheid des evangelies" was. Hij wijst arop vs. 15, 16. Ofschoon zij — zegt hij daar — van na-

ture Joden en niet zondaars uit de heidenen waren, hadden zij toch geen regtvaardiging uit de werken der wet gezocht, daar de mensch, omdat hij vleesch is, daaruit niet geregtvaardigd kan worden, maar zij hadden in Christus geloofd om uit dat geloof geregtvaardigd te worden. Deze opvatting van Paulus' woorden vereischt eenige toelichting.

Wanneer Paulus hier Ἰουδαῖοι en ἁμαρτωλοί tegenover elkander plaatst, dan volgt hij daarmede wel een Joodsch spraakgebruik, maar waarvan hij echter de betrekkelijke waarheid erkent. Met de namen *Joden* en *zondaars* duidt hij zedelijke toestanden aan, doch niet subjectief- maar objectief-zedelijke. Hij bedoelt niet iets, dat dezen en genen doen, maar wat zij zijn krachtens hunne geboorte. Dat blijkt zoowel uit φύσει als uit ἐξ ἐθνῶν. Was de Jood geboren onder de wet [1]) en werd hij daardoor in staat geacht de ware geregtigheid te kennen en te betrachten, de heiden was als zoodanig ἄνομος en daarom van zelf ἁμαρτωλός [2]). Maar ofschoon wij nu, zegt Paulus, van geboorte ὑπὸ νόμον waren, en daardoor zoowel den stempel der wet schenen te dragen als verpligt te zijn haar te volgen, toch zijn wij van oordeel geweest, dat zij „den mensch," en dus ons, Joden, evenals de heidenen, niet tot de ware geregtigheid voor God brengt, daar de mensch van wege zijne vleeschelijke natuur er zich niet aan onderwerpt of onderwerpen kan [3]). Waren zij daarentegen overtuigd geworden, dat *alleen* het geloof in Christus den mensch regtvaardigt, dan waren ook zij (καὶ ἡμεῖς) daarom, evenals de heidenen, in Christus geloovig geworden. Zoo hadden zij dus ondanks hunne geboorte onder de wet, wat in het afgetrokkene beschouwd een voorregt was, met de wet gebroken, en in overeenstemming met de heidenen van het geloof in Christus hunne regtvaardiging verwacht.

Hieruit blijkt, dat ik met de meeste uitleggers ἐὰν μὴ διὰ πίστεως als een exceptie opvat niet van οὐ δικαιοῦται ἐξ ἔργων

---

[1]) H. 4 : 4, 1 Kor. 9 : 20.

[2]) Van daar, dat ἐθνικός en ἁμαρτωλὸς (Mth. 5 : 47, vgl. Luc. 6 : 33, 34) en ἄνομος en ἁμαρτωλὸς (1 Macc. 2 : 44, Hand. 2 : 23, 1 Kor. 9 : 21, vgl. Math. 26 : 45, Luc. 24 : 7) verwisseld worden. Ook met de ἁμαρτωλοί, die door de synoptici op ééne lijn geplaatst worden met „de tollenaars," worden zulken bedoeld, die, zoo zij al geen heidenen waren, toch buiten de wet leefden.

[3]) Vgl. Rom. 8 : 7, Gal. 3 : 21.

νόμου, maar van het algemeene *οὐ δικαιοῦται*, dat in de gedachte herhaald moet worden [1]), en dat ik bij *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* denk aan geloof in Jezus Christus. Terwijl toch in de brieven, die den naam van Paulus dragen (uitgezonderd de pastoraalbrieven), het *werkwoord πιστεύειν* altijd geconstrueerd wordt met *εἰς*, waar God of Christus het object is [2]), wordt er daarentegen, waar het *naamwoord* voorkomt, in den regel gesproken van de *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* [3]), of — maar zeldzamer — van de *π. ἐν Χριστῷ* [4]) en slechts enkele malen voor het geloof in God of Christus *εἰς* gebruikt, wanneer het bijgevoegde pron. poss. geen genitivus objecti toeliet [5]). Kan nu grammaticaal de genitivus hier het object uitdrukken, en geschiedt dit zonder twijfel op meer dan éene plaats, dan zou het reeds daarom zeer waarschijnlijk te achten zijn, dat dit ook elders het geval is en wij hier verschillende termen van gelijke beteekenis aantreffen. En inderdaad gedoogt hier de gang van Paulus' redenering geen andere opvatting.

Het was er ver af, dat de leer der regtvaardiging uit geloof, die Paulus predikte en welker toestemming hij ook bij Petrus onderstelde, algemeene goedkeuring vond. Er werden vele bedenkingen tegen ingebragt. En het gedrag van Petrus zelven

---

[1]) Evenzoo Matth. 12: 4, waar *εἰ μὴ* afhangt van het verzwegene *καὶ οὐδενί*. Ik verwerp dus de verklaring van Holsten (S. 139 f., 278): „dass nicht gerecht wird ein mensch aus gesetzeswerk, falls es nicht etwa wäre mittelst des glaubens an J. C." Volgens deze zou Paulus dan hiermede het standpunt van Petrus, en in het algemeen het halfslachtige Joodsch-Christelijke standpunt, dus omschrijven, dat de wet den mensch wel regtvaardigen kon, mits zij volbragt werd door het geloof in Jezus Christus, maar tevens zou hij het bestrijden door tegenover dit *διά τ. π.* het *ἐκ π.* te plaatsen. Maar — om niet meer te noemen — hoe kon Paulus dat dan als ook *zijne* overtuiging uitspreken (*εἰδότες*), en hoe kon hij verder verklaren, dat zij, evenals de heidenen, op grond van *die* gebrekkige overtuiging tot het regte geloof in Christus gekomen waren?

[2]) Zie Rom. 4: 5, 24 en Rom. 10: 14, Fil. 1: 29.

[3]) Zie Rom. 3: 22, 26, Gal. 2: 20, 3: 22, Efez. 3: 12, 4: 12, Fil. 3: 9. Vgl. Fil. 1: 27, 2 Thess. 2: 13.

[4]) Zie Gal. 3: 26, Efez. I: 15, Kol. 1: 4.

[5]) Zie Kol. 2: 5, 1 Thess. 1: 8, Phil. 5. In de andere geschriften des N. V. daarentegen is *πίστις εἰς* niet vreemd (Hand. 20, 21, 24: 24, 26: 18, 1 Petr. 1: 21, en *ἐπί* Hebr. 6: 1), ofschoon ook daar de genitivus dikwijls voorkomt (Marc. 11: 12, Hand. 3: 16, Jac. 2: 1, Apoc. 2: 13, 14: 12).

was daarmede in strijd, en kon als zulk een bedenking beschouwd worden. Paulus formuleert ze vs. 17, en wel zoo, dat hare ongerijmdheid terstond in het licht treedt. Maar deze verklaring van vs. 17, die van de gewone afwijkt, vereischt nader bewijs.

De praemisse *εἰ δὲ — ἁμαρτωλοί* is een *sumtio ficti*, een bloote onderstelling, maar blijkens het gebruik van den historischen tijd *εὑρέθημεν* de onderstelling van een geval, dat naar de overtuiging van den spreker werkelijk niet bestond of onmogelijk was [1]). Op deze praemisse nu moest een conclusie volgen, maar deze schijnt te ontbreken, want al schreef men *ἄρα* in plaats van *ἆρα*, dan zou toch *ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος* een vraag zijn. Anders hing *μὴ γένοιτο* in de lucht. Ook strekt deze formule van stellige ontkenning bij Paulus altijd om een voorafgaande vraag te beantwoorden [2]). Daar die vraag echter op een vroeger denkbeeld moet terugslaan, blijkt het, dat die conclusie dus had moeten luiden: *Χριστὸς ἂν ἦν ἁμαρτίας διάκονος*. En inderdaad ontbreekt deze conclusie slechts in schijn, want zij is met die vraag zaamgesmolten. Waar een kalmer geest die tusschenliggende gedachte zou hebben uitgesproken, daar past het geheel aan den vurigen aard van Paulus om een conclusie, die hij beslist moet afwijzen, als een vraag voor te dragen. Ook elders vinden wij bij hem voorbeelden van zulk een spraakwending. Het zal genoeg zijn er een paar te noemen. Wanneer hij Rom. 3: 5 schrijft: *εἰ δὲ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησι, τί ἐροῦμεν*; dan had daarop dit *τί* genoemd moeten worden, in dezer voege: *ὅτι ἄδικος ὁ Θεὸς ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν*; maar daar zulk een stelling hem volstrekt ongerijmd toeschijnt, draagt hij ze in den vorm eener negatieve vraag voor, die hij dan bepaald met een *μὴ γένοιτο* afwijst. Evenzoo had Rom. 9: 14 op *τί οὖν ἐροῦμεν*; moeten volgen: *ὅτι ἀδικία ἐστι παρὰ τῷ Θεῷ*; maar hij springt deze schakel over en gaat liever voort: *μὴ ἀδικία παρὰ τῷ Θεῷ; μὴ γένοιτο*. Wij hebben derhalve regt vs. 17 zóó te vertalen en aan te vul-

[1]) Zie KÜHNER, *Griech. Gramm.*, Th. II. § 451, 815 III. Vgl. Mth. 11: 21, 1 Kor. 2: 8, Gal. 3: 21. Ten onregte hebben dus de Statenvert., VISSERING en de Sijnod. Vert. *εὑρέθημεν* overgezet door *bevonden zijn* of *worden*, in plaats van door *bevonden waren*.

[2]) Zie Rom. 3: 4, 6, 31, 6: 2, 15, 7: 7, 13, 9: 14, 11: 1, 11, 1 Kor. 6, 15, Gal. 3: 21.

len: „Indien wij nu, toen wij in Christus zochten geregtvaardigd te worden, ook zelve zondaars bevonden waren, dan zou Christus een dienaar der zonde zijn. Maar is Christus dit? Dat zij verre!" De juiste verklaring dezer woorden hangt af van de beteekenis, die men aan ἁμαρτωλοί hechten moet. En deze is m. i. volstrekt niet onzeker. Wijst toch καὶ αὐτοί evenals καὶ ἡμεῖς (vs. 16) op de tegenstelling met de heidenen, die Paulus vs. 15 gemaakt had, dan moet ook ἁμαρτωλοί hier denzelfden zin hebben als daar, en strekken om den toestand van ἀνομία te kenschetsen, waarin de heiden leefde. In dien toestand zouden dus, indien de hier geopperde bedenking grond had, zij *blijken* te verkeeren [1]), die naar de regtvaardiging in Christus streefden [2]). En zoo verkrijgen wij nu deze duidelijke redenering. „Ofschoon wij," zegt Paulus tot Petrus, „van geboorte Joden waren en dus de wet bezaten, die tot de ware geregtigheid geacht wordt te leiden, en niet heidenen, die de wet missen en dus zondaars moeten heeten, zijn wij toch even als dezen in Christus geloovig geworden om alleen uit dat geloof geregtvaardigd te worden, daar wij overtuigd waren, dat geen mensch, omdat hij vleesch is en zich daardoor aan de wet niet onderwerpt, uit de werken der wet kan geregtvaardigd worden. Wij hebben dus geheel met de wet gebroken. Wij bekommeren ons om haar niet meer, en wachten niets meer van haar. Maar indien wij nu eens in ons streven naar die regtvaardiging in Christus bij slot van rekening bleken in den toestand der heidenen vervallen te zijn en geen wet, geen kennis van Gods wil, te hebben en daardoor aan de zonde te zijn prijs gegeven, dan zouden wij tot de gevolgtrekking moeten komen, dat Christus de zonde bevorderde. En dat ware ongerijmd [3])."

---

[1]) Dit is de beteekenis van εὑρίσκεσθαι, en niet — gelijk Holsten (S. 279) wil — *zich bewust worden.* Evenzoo is het Rom. 7; 10, waarop hij zich beroept.

[2]) Paulus schrijft niet δικαιωθέντες maar ζητοῦντες δικαιωθῆναι, omdat hier even als vs. 16 de bedoeling en activiteit van het subject op den voorgrond moest staan.

[3]) Daar deze verklaring hare voornaamste aanbeveling moet ontleenen aan het licht, dat zij over het geheele verband verspreidt, onthoud ik mij van de weerlegging van andere opvattingen, die er in grooten getale zijn. Alleen die van Holsten meen ik niet onvermeld te mogen laten, omdat zij, hoewel exegetisch onjuist en gewrongen, mij echter meer dan eenige andere te nutte gekomen is. Volgens hem is de praemisse εἰ-ἁμαρτωλοί een *sumtio dati* en spreekt Paulus dus van een werkelijk feit. Zijne bedoeling ware dan deze: „Indien wij nu,

Wat gaf Paulus nu aanleiding om deze bedenking in het midden te brengen? Hij zegt het vs. 18, waar *γάρ* strekken moet om daarvan reden te geven, en dus best door het meer parenthetische *toch* wordt vertaald. Wat hij zegt, is een algemeene opmerking, en hij gebruikt daarom den 1sten persoon, gelijk ook wij dat in dergelijke gevallen niet zelden doen, maar niet, alsof hij iets aangaande zich zelven verklaren wil. Wanneer hij dit vs. 19 doet, voegt hij er daarom een uitdrukkelijk *ἐγὼ* bij. Wij zouden dus vs. 18 evengoed *men* kunnen schrijven als *ik*. En dan vertalen wij zijne woorden zoo: „Wanneer men toch datgene weder opbouwt, wat men afgebroken had, dan toont men zichzelven als een overtreder." Deze vertaling van *παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάνω* vereischt eenige opheldering en verdediging. Daar Paulus hier een algemeene waarheid uitspreekt, moet men 1°. *παραβάτης* zoo algemeen mogelijk opvatten, in den zin van „iemand, die verkeerd handelt," en komt het niet te pas er een *νόμου* bij te voegen, en nog minder te vragen, welken *νόμος* Paulus bedoelt. Maar 2°. volgt daaruit ook, dat *παρ. ἐμ. συνιστάνω* slechts een subjectief oordeel behelst, en niet een werkelijken toestand te kennen geeft. Of is het dan altijd verkeerd, wanneer men van gedragslijn verandert? Het kan dikwijls zeer pligtmatig zijn. Maar wel is het altijd een teeken, dat men zich zelven voor een overtreder houdt, dat men

---

daar wij in Christus zochten geregtvaardigd te worden [en daardoor ons zelven uit een hooger standpunt leerden beoordeelen], ons, en te regt, bewust zijn geworden, dat wij, even als de heidenen, zondaren zijn, dan — deze conclusie zou men moeten invoegen — konden wij ligt meenen, dat wij nu naar willekeur mogten handelen. Maar is Christus dan een dienaar der zonde?" Behalve echter, dat aan *αμαρτωλός* hier in strijd met vs. 15 de beteekenis van *σαρκικός* gegeven wordt, *εὑρίσκεσθαι* ten onregte als *zich bewust worden* wordt opgevat, en de invoeging van die conclusie, waartoe het verband bij onjuiste opvatting van *αμαρτωλός* geen aanleiding geeft, hoogst bedenkelijk is, zie ik ook volstrekt niet in, hoe het schuldbewustzijn zelf (want men heeft in geen geval regt *εὑρίσκεσθαι αμαρτωλούς* van een *verhoogd* schuldbesef te verklaren) op het streven naar regtvaardiging in Christus volgen kan, noch ook hoe het opgewekte bewustzijn van zonde tot genoemde meening aanleiding zou kunnen geven. Dat na deze onjuiste verklaring van vs. 17 HOLSTEN ook vs. 18 niet in het regte licht plaatst, is niet te verwonderen. Volgens hem toch zou Paulus daar Petrus opmerkzaam maken op hetgeen uit zijn verkeerde grondstelling voortvloeide. Maar dan moest hij ten minste geschreven hebben: *εἰ γὰρ τὸν νόμον, ὅν κατέλυσα, πάλιν οἰκοδομῶ.* Nu hij integendeel *ἃ — ταῦτα* schrijft, spreekt hij een algemeene waarheid uit, die in het tegenwoordig gedrag van Petrus hare toepassing vond.

oordeelt verkeerd gehandeld te hebben. Strijdt zulk een opvatting met het spraakgebruik? Maar *παραβ. ἑαυτὸν συνιστάνειν* beteekent letterlijk niets anders dan „zich als een overtreder toonen," terwijl het daarbij onbeslist blijft, of dit werkelijk het geval is. Evenzoo wordt *ἀποδεικνύναι* 2 Thess. 2: 4 gebruikt, waar het van den antichrist heet, dat hij in den tempel Gods nederzit, *ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστι θεός*, waarvoor ook staan kon *ἑαυτὸν θεόν*, „zich zelven vertoonende als een god," maar zonder dat hij het nog daarom is. En niet anders is het dikwijls, waar *ποιεῖν* met een dubbelen accusativus voorkomt, even als wij spreken van „iemand tot iets maken," waar alleen bedoeld wordt wat in de voorstelling geschiedt, maar geen werkelijk feit is. Zie b. v. Joh. 10: 33, 1 Joh. 1: 10.

Het is duidelijk, dat Paulus met deze algemeene opmerking het oog heeft op het gedrag, dat Petrus gehouden had. Die had weer opgebouwd, wat hij vroeger afbrak, toen hij tot het waarnemen der spijswet, die hij had laten varen, terugkeerde. Dat was een feitelijke schuldbekentenis geweest. Maar dan had hij ook gehandeld, alsof het zijn gevoelen was, dat de wet onmisbaar was en dat wie verlangde in Christus geregtvaardigd te worden en dus met de wet brak, daardoor in een heidenschen toestand van wetteloosheid verzonk, en van alle rigtsnoer en alle kracht tot het goede verstoken aan de magt der zonde prijsgegeven was. Dat gevoelen, waarbij Christus als een dienaar der zonde zou voorkomen, had Paulus beslist afgewezen, en wanneer hij nu vs. 19 voortgaat te schrijven: *ἐγὼ γὰρ κτέ.*, dan staat hij gereed van zijn oordeel rekenschap te geven [1]). Tot welke gevolgtrekking toch ten opzigte van de leer der regtvaardiging het gedrag van Petrus leiden mogt, *ἐγώ*, verklaart Paulus, *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον, ἵνα θεῷ ζήσω.* Hetzelfde herhaalde hij later, als hij aan de Romeinen schreef: *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ, ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ*, en *κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα, ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος* (Rom. 7: 4, 6). Zoo stond dus in zijn oog „een leven voor de wet" lijnregt over tegen het „leven voor God," zoodat het eene het andere uitsloot, en het laatste alleen dan mogelijk was, wanneer men het eerste geheel opgegeven

[1]) Vs. 18 moest dus *γάρ* reden geven, waarom hij die bedenking in het midden bragt, en vs. 19, waarom hij ze afwees.

had. Het leven voor de wet toch was een dienen in de letter, het andere een dienen in den Geest. Met onze woorden uitgedrukt: het leven voor de wet is het volgen van een rigtsnoer buiten den mensch in letterlijke bepalingen omschreven, het leven voor God het volgen van een rigtsnoer, dat in den menschelijken geest zelven ligt door zijne gemeenschap met den Geest van God, en terwijl dus het eerste den mensch alleen een vorm van zedelijkheid geeft, leidt het laatste hem tot de zedelijkheid zelve. Aan dat leven voor de wet nu had Paulus geheel vaarwel gezegd. Was hij toch vroeger in die wet „vastgehouden," als 't ware gekerkerd geweest [1]), had zij hem een onnatuurlijken dwang aangedaan, de ervaring, die hij van haar opgedaan had, had ten gevolge gehad, dat hij met haar had gebroken. Hij was „door de wet voor de wet gestorven," niet echter om voortaan de zonde te kunnen dienen, maar opdat hij, wat hem vroeger onmogelijk was, Gode zou leven. Zoo ver was het er van af, dat Christus, die van de wet bevrijdde, een dienaar der zonde zou zijn. Integendeel, had de kruisdood van Christus alle betrekking tusschen dezen en de zonde verbroken, omdat „het ligchaam der zonde," „het vleesch," daardoor bij hem gedood was, door zijne mystieke vereeniging met Christus was Paulus mede gekruisigd geworden, zoodat nu niet meer zijn vleeschelijk ik leefde, maar de pneumatische Christus, die uit de dooden opgewekt was, de plaats van zijn ik innam. Daarmede was echter niet bedoeld, dat zijn leven in het vleesch als physieke toestand opgehouden had. Maar al duurde dit voort, zijn eigenlijk leven toch — en hiermede beschrijft hij zijn innerlijk bestaan meer subjectief — was een leven door het geloof in hem, wien hij erkende voor den praeexistenten Zoon van God, voor den Geest, en wiens liefde hij in zijne overgave van zich zelven voor hem ervaren had. Die toch had zich aan de wet en haren vloek onderworpen, opdat allen, die in hem als den Zoon Gods geloofden, van hare heerschappij en straf verlost zouden worden. Dat geloof in den Geest had hem zelven vervuld met den Geest en dezen tot zijn levensbeginsel gemaakt (vs. 20). Waarom zou hij dan nog een wet behoeven, nu het geloof de echte levensbron in hem ontsloten had? En was nu deze heilsweg verordend en gebaand door de genade van God, daar men toch, indien de geregtigheid

[1]) Vgl. nog Gal. 3: 23, 5: 1.

door de wet aangebragt werd, tot de ongerijmde gevolgtrekking moest komen, dat de dood van Christus zonder reden (δωρεάν) door God was gewild [1]), dan verklaart Paulus ten slotte, dat hij die genade Gods niet verwerpen maar erkennen wil (vs. 21).

Wij komen nu op de vraag terug, wat deze bestraffing van Paulus ons van de geloofsovertuiging van Petrus leert. Oppervlakkig beschouwd, zou zij ons regt geven om bij beiden een volkomen overeenstemming in principen aan te nemen. Paulus spreekt toch vs. 16 van zijne leer der regtvaardiging zoo, alsof Petrus haar mede omhelsde. Toch blijkt uit de bedenking daartegen (vs. 17), die uit het gedrag van Petrus voortvloeide (vs. 18), en uit de nadrukkelijke tegenstelling van zijne eigene levensrigting (vs. 19, 20), dat hij Petrus inderdaad niet als homogeen met hem beschouwt. Maar Paulus behoorde tot die menschen, die, daar hunne overtuiging op het innigst met hunne persoonlijkheid verbonden is, niet kunnen begrijpen, hoe het mogelijk is, dat anderen op ernstige gronden daarvan verschillen, en die dus, daar zij zich op het standpunt van dezen moeijelijk kunnen verplaatsen, in hunne polemiek niet zelden van hunne eigene beginselen uitgaan, alsof die ook door hunne tegenstanders werden beäamd. Toch liet Paulus zich daartoe niet verleiden, tenzij er bij hem eenige overeenstemming met zijne tegenstanders bestond. Geen strengen Jood-Christen zou hij ooit toegesproken hebben, zooals hij het Petrus vs. 15, 16 deed. En blijkt dan hieruit, dat Petrus nog altijd gevoelde een wet te behoeven om niet aan eigen willekeur prijs gegeven te zijn, en dat hij toch het geloof in Christus

[1]) Het spreekt van zelf, dat vooral de Joden op hun teleologisch standpunt Jezus niet als den Christus erkennen konden, tenzij zij zijn kruisdood, die lijnregt streed met hunne Messiasidée, voor zich op eenigerlei wijze hadden verklaard in het licht van het Godsbestuur. Kon nu Paulus, bij wien het geloof in zijn diepsten grond voortkwam uit het gevoel van behoefte aan een betere geregtigheid dan die der wet, en zoo doende uit een levendig schuldbesef en uit overtuiging van de onmagt der wet, geen andere verklaring van dien dood voldoende achten dan zulk eene, waardoor die dood noodzakelijk bleek te zijn om die geregtigheid aan te brengen, de Joden-Christenen daarentegen, die met de wet in engeren of ruimeren zin opgevat vrede hadden en vooral de bovennatuurlijke magt van den Christus wenschten gewaarborgd te zien, erkenden daarom in dien dood van Jezus Gods raad en wil, omdat die dood het middel geweest was om hem tot deze heerlijkheid en magt te verheffen. Vgl. Luc. 24 : 26, Hand. 2 : 23—36, 3 : 13—15. Zij zouden dus de conclusie van Paulus van het δωρεὰν ἀπέθανεν, die uit *zijne* praemisse voortvloeide, niet hebben toegegeven.

beschouwde als het middel tot de ware geregtigheid, daar Christus hem den weg daartoe door woord en voorbeeld geleerd had, dan stemt dit overeen met de wijze, waarop wij boven gemeend hebben zijn standpunt te moeten beschrijven.

Het resultaat van ons onderzoek is, dat Petrus en Jacobus beiden tot de Joodsch-Christelijke rigting behoorden, maar dat de eerste een ethische opvatting der wet huldigde, terwijl de ander haar meende in al haren omvang te moeten erkennen als het rigtsnoer der geregtigheid. Beiden handhaafden dus in theorie het volstrekt goddelijk gezag der wet, maar in de practijk paste alleen Jacobus die theorie zuiver toe, terwijl bij Petrus een min of meer zelfstandig begrip van zedelijkheid op die wet critiek uitoefende. Dit resultaat wordt zijdelings bevestigd door het licht, waarin de auteur van *Handelingen* deze mannen H. 15 plaatst, want al laat hij hen daar vrijzinniger gevoelens uitspreken, dan zij gekoesterd hebben, hij erkent toch, dat er tusschen beiden verschil bestond, en doet Jacobus het voortdurend gezag der wet voor de Joden handhaven, terwijl Petrus bereid zou geweest zijn dit op te geven. Maar van nog meer belang in dit opzigt is zijn berigt van de vervolging, die de Jeruzalemsche gemeente te lijden gehad heeft van Herodes Agrippa (H. 12). Het toenemend zelotisme der Joden had ook op hunne stemming ten opzigte van de Christenen grooten invloed gehad. Toen in den aanvang de prediking van Stephanus, dat de Mozaïsche instellingen weldra door God opgeheven zouden worden, de bijna algemeene verontwaardiging had opgewekt, en zijne geestverwanten of met hem gedood werden of zich genoodzaakt zagen te vlugten, konden de apostelen toch veilig te Jeruzalem blijven, daar men van hen zulk een leer niet hoorde (8: 1). Thans echter meende Herodes op de toejuiching des volks te kunnen rekenen, wanneer hij, na den ons weinig bekenden Jacobus zoon van Zebedeüs ter dood gebragt te hebben, ook over Petrus het doodvonnis uitsprak. Daarentegen werd het leven van Jacobus den broeder des Heeren niet bedreigd (12: 17), al erkende de Jeruzalemsche gemeente hem als haar hoofd. Aan hem namen dus de ongeloovige Joden nog geen ergernis. Maar toen een twintigtal jaren later Jeruzalem ten val neigde, kon zelfs geen voorbeeldige geregtigheid naar de wet dezen trouwen zoon van Israël meer tegen de woede der volksleiders beschermen, omdat hij weigerde zijn geloof, dat Jezus de Christus was, te laten varen.

A. H. Blom.

CRITISCHE BIJDRAGEN TOT DE GESCHIEDENIS VAN DEN ISRAËLIETISCHEN GODSDIENST.

V. DE PRIESTERLIJKE BESTANDDEELEN VAN PENTATEUCH EN JOSUA.

TWEEDE GEDEELTE. [1])

Het overzicht van de literatuur der laatste tien jaren betreffende de samenstelling van den Pentateuch werd in mijn vorig artikel volledig voorgedragen. Bedrieg ik mij niet, dan is den lezer daarvan de indruk bijgebleven, dat de exilische en na-exilische oorsprong van de priesterlijke stukken allengs meer waarschijnlijk was gemaakt en door verschillende, van elkander onafhankelijke onderzoekingen òf in het licht gesteld òf gepostuleerd werd. Met dit resultaat is reeds veel gewonnen. Wij hebben nu vasten grond onder de voeten. Doch er blijft nog veel te vragen over — meer zelfs dan voorshands kan worden beantwoord. Enkele punten, waarover nog helderder licht moet opgaan, zijn, aan het slot van het historisch overzicht, genoemd. Één voor één neem ik ze thans weder op.

I.

„In welken zin moet aan de priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch eenheid worden toegekend? Hoe te oordeelen m. a. w. over hun successief ontstaan?"

Indien over deze vraag de stemmen werden opgenomen, dan zou het blijken, dat de groote meerderheid zich verklaart voor de volstrekte eenheid van de priesterlijke stukken. Dat wil zeggen: de meeste *critici* kennen ze toe aan één auteur en brengen ze terug tot één historisch en legislatief geschrift. Straks

---

[1]) Zie boven bl. 391—426.

zal ons blijken, dat zij enkele verschijnselen hebben opgemerkt, die tot wijziging of tempering van dit gevoelen moeten leiden. Doch ze zijn niet van dien aard, dat de hoofdzaak daardoor in hun oog twijfelachtig wordt. Zoo goed als zijne voorgangers spreekt Nöldeke van „die Grundschrift", Schrader van „der annalistische Erzähler". Taal, stijl en inhoud der priesterlijke stukken schijnen hun zóó krachtig te pleiten voor den gemeenschappelijken oorsprong, dat deze boven bedenking verheven kan worden geacht.

Tot op zekere hoogte moet ieder met dit gevoelen instemmen. Door te spreken van „de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en Josua" erkent men aanstonds, dat de grootere en kleinere stukken, die men alzoo noemt, het één en ander met elkander gemeen hebben, zóó zelfs dat ze bijeengevoegd, door een gemeenschappelijken naam aangeduid en tegenover de rest van den Pentateuch gesteld kunnen worden. Doch wat spreek ik van „het een en ander?" De punten van aanraking en overeenkomst tusschen de priesterlijke stukken zijn menigvuldig en treffend. Ze zijn laatstelijk door Knobel en Schrader nog vollediger dan door Stähelin en andere voorgangers in het licht gesteld. De vraag kan alleen zijn, of ze voldoende kunnen geacht worden, om ons de gezamenlijke priesterlijke verhalen en wetten aan één auteur te doen toekennen? Het ligt voor de hand, dat wij daarmede beginnen. Maar zijn er misschien verschijnselen, die ons verhinderen daarbij te blijven en ons nopen om voor de volstrekte eenheid der priesterlijke bestanddeelen hunne betrekkelijke eenheid in de plaats te stellen?

Op deze laatste vraag geef ik voor mij, evenals vroeger,[1]) zoo ook nu een bevestigend antwoord. Zonder de minste aarzeling verklaar ik mij voor het successief ontstaan dier stukken. Wat men „die Grundschrift" pleegt te noemen is niet „aus einem Gusz," niet van ééne hand, zelfs niet uit één tijd. Inzonderheid geldt dit van de daartoe behoorende wetten. Tot staving van dit gevoelen beroep ik mij 1°. op den onderlingen strijd van sommige dier wetten; 2°. op de herhalingen, die daarin voorkomen; 3°. op de wetten, die blijkbaar tot aanvulling van oudere voorschriften bestemd zijn; 4°. op de plaats, die enkele wetten in den Pentateuch innemen. — Hier en daar doen zich, gelijk te

[1]) *Hist. krit. onderzoek* enz. I: 85 verv.

verwachten was, deze verschijnselen gelijktijdig voor, zoodat het niet mogelijk blijkt te zijn, het één na het ander af te handelen. Wáárom ik met den onderlingen strijd begin, valt in het oog. Al het overige is, des noods, voor meer dan ééne opvatting en verklaring vatbaar. Zoo kan b. v. een schrijver zich zelven repeteeren; zoo kan hij, na verloop van eenige jaren, zijn eigen werk aanvullen; zoo zou zelfs de zonderlinge plaatsing van deze en gene wet op rekening van onhandige diaskeuasten of afschrijvers kunnen worden gesteld. Waar evenwel werkelijke tegenstrijdigheden zich voordoen, daar is de eenheid van auteur bepaaldelijk uitgesloten. En kan deze toch niet worden gehandhaafd, dan ligt het meest voor de hand, ook de verschijnselen, die ik sub 2—4 noemde, uit den verschillenden oorsprong der stukken in quaestie te verklaren. Het is om deze reden, dat ik den onderlingen strijd der wetten niet slechts voorop stel, maar ook met de meeste uitvoerigheid behandel.

1°. De *critici*, die ik daareven als voorstanders van de eenheid der priesterlijke stukken noemde, kunnen zelven niet ontkennen, dat hun gevoelen hier en daar met de teksten in conflict komt. Wanneer zij met de analyse van den Pentateuch tot *Lev.* XVII zijn genaderd, dan stuiten zij op verschijnselen, die de volstrekte eenheid niet begunstigen. Elders heb ik aangewezen, dat Ewald en Nöldeke terecht *Lev.* XVIII—XX aan eene oudere verzameling van wetten ontleend achten, maar ten onrechte *Lev.* XXVI: 3—45 voor eene jongere interpolatie in de „Grundschrift" aanzien. [1]) Bij die gelegenheid is tevens op den strijd tusschen *Lev.* XIX: 5—8 en *Lev.* VII: 15—18 (= XXII: 29, 30) de aandacht gevestigd. [2]) Het is onnoodig, het toen geleverd betoog hier te herhalen. Ik voeg er alleen dit aan toe, dat ook Schrader onder de aanhangers van het deels aanbevolen, deels bestreden gevoelen had kunnen zijn genoemd. [3])

Intusschen is het gebruik van oudere wetten door den auteur der „Grundschrift" met de erkenning van de eenheid der laatstgenoemde zeer wel bestaanbaar. Meer gewicht moet dus worden toegekend aan het feit, dat deze en gene voorstander dier eenheid ook daar, waar de invloed van oudere documenten niet in het spel is, tegenstrijdigheden erkennen moeten. Ik som ze op

[1]) *Godsd. van Israël* II: 89—96. [2]) Ald. 91. [3]) De Wette's *Einl.* I: 286 ff.

in de orde, waarin ze in den Pentateude zich aan ons voordoen.

Lev. X: 16—20 wordt door Knobel onvereenigbaar geacht met de voorschriften over het zonde-offer in *Lev.* IV en dienvolgens aan den auteur der „Grundschrift" ontzegd. [1]) Ook Kalisch erkent den strijd. [2]) In de hoofdzaak hebben beiden ongetwijfeld gelijk, hoewel met hun gevoelen over den oorsprong der pericope niet kan worden ingestemd, zooals ik elders meen te hebben aangetoond. [3]) Nöldeke schijnt het onnoodig te achten, de bewijsvoering van Knobel te wederleggen, en bepaalt zich tot de opmerking, dat *Lev.* X: 1—7 en vs. 16—20 „eng mit dem übrigen Text zusammenhangen und sich nicht ausscheiden lassen." [4]) Dit is niet onjuist. Maar indien nu toch vs. 16—20 met andere stukken der „Grundschrift" in strijd zijn, blijkt het dan niet duidelijk, dat zij later moet zijn aangevuld en uitgebreid? Kan de schrijver van *Lev.* IV geacht worden, zijne eigene voorschriften niet recht te hebben begrepen?

Num. IV: 17—20 wordt wederom door Knobel aan den auteur der „Grundschrift" ontzegd, aan dien van het „Kriegsbuch" toegekend. [5]) Inderdaad wijkt deze kleine pericope van het voorafgaande en volgende af, zoowel in spraakgebruik als in voorstellingen — gelijk men bij Knobel kan nalezen. Aan den anderen kant is het bijna ongerijmd te onderstellen, dat de Redactor van den Pentateuch of van *Numeri* naast de „Grundschrift" eene andere oorkonde gebruikte, waaraan hij een voorschrift als dit kon ontleenen. [6]) Veeleer hebben wij hier een nieuw bewijs, dat de priesterlijke wetgeving in den loop des tijds niet onaangeroerd gebleven, maar — in den geest, waarin zij was ontworpen — aangevuld en uitgebreid is.

Num. VIII: 23—26. Ten aanzien van deze pericope zijn Knobel (z. d. S.), Nöldeke [7]) en Schrader [8]) eenstemmig. Werkelijk is dan ook de strijd tusschen de hier voorkomende bepaling over den diensttijd der Levieten (van 25 tot 50 jaren) en *Num.* IV (van 30 tot 50 jaren) onloochenbaar. Volgens Knobel is het jongere voorschrift aan het „Kriegsbuch," volgens Schrader aan den „theokratischen Erzähler" ontleend. Daarentegen erkent Nöldeke, dat het in „Sprachfarbe" met de overige priesterlijke wet-

---

[1]) *Exod. u. Lev.* S. 430 f. [2]) *Commentary* p. 704 ff. [3]) Ald. bl. 267 v. [4]) *Untersuchungen* S. 62. [5]) *Num. Deut. u. Jos.* S. 16 f. [6]) Zie hierboven bl. 397 en ald. n. 1. [7]) A. a. O. S. 72. [8]) A. a. O. S. 289 f.

ten overeenkomt. Zoo is het inderdaad. Het is eene novelle, bestemd om *Num.* IV, wat aangaat de daar voorkomende bepaling van den diensttijd, te vervangen, afkomstig — niet van dezen of genen profetischen verhaler, want wat zou deze met de bepaling van den ouderdom der Levieten? maar — van een jonger priesterlijk wetgever, een *continuator* van de „Grundschrift" of van het eigenlijke *corpus* van ritueele wetten.

Num. XXVIII, XXIX brengen de voorstanders van de eenheid der „Grundschrift" in eene eigenaardige verlegenheid. De beide hoofdstukken behooren bij *Lev.* XXIII: gelijk hier de feesten worden geregeld, zoo dáár de feestoffers. Hun spraakgebruik is dat van „die Grundschrift", gelijk o. a. door Knobel wordt aangetoond. [1]) Ook Nöldeke vindt ze „ganz im Stil der Grundschrift gehalten." En toch maakt de laatstgenoemde bezwaar [2]) om ze tot die „Grundschrift" te brengen, en wel *a.* omdat ze hier zoo zonderling geplaatst zijn en niet veeleer onmiddellijk volgen op *Lev.* XXIII, waarbij ze behooren; *b.* omdat *Num.* XXVIII: 27—30 strijden met *Lev.* XXIII: 18, 19. Dit tweede argument is inderdaad afdoende. Hier wordt het offer op het pinksterfeest bepaald op zeven eenjarige lammeren, één stier, twee rammen als brandoffer, één geitenbok tot zonde-offer en twee eenjarige lammeren tot dankoffer; daar op zeven eenjarige lammeren, twee stieren, één ram als brandoffer en één geitenbok als zoenoffer. Het gaat niet aan, deze tegenstrijdigheid door interpretatie weg te ruimen, gelijk ik vroeger reeds heb aangetoond. [3]) Zonderling, dat niet slechts Bertheau, maar ook Knobel en Schrader [4]) hier vrede hebben met eene oplossing van den strijd, die zij, in ieder ander geval, onvoldoende keuren en aan de apologeten van professie overlaten zouden. Of eigenlijk toch ook weer niet zonderling! Hunne redeneering is hier nl. dezelfde als die der conservatieven *quand-même:* de twee teksten strijden niet, want — zij kunnen niet strijden; ze zijn immers beiden uit de „Grundschrift"! Zoo vindt ook Keil overal in den Pentateuch de schoonste harmonie, want — het is alles, van het begin tot het einde, Mozaïsch. Het komt mij voor, dat de onderlinge vergelijking van *Lev.* XXIII en *Num.* XXVIII v. zeer geschikt is om ons de wording van de priesterlijke wetgeving, die thans in den Pentateuch voor ons

---

[1]) *Num. Deut. u. Jos.* S. 162 f. [2]) A. a. O. S. 89 f. [3]) *Hist. krit. onderz.* I: 36 v. [4]) A. a. O. S. 293 n. 25.

ligt, te doen begrijpen. De schrijver van *Lev.* XXIII bepaalt zich, wat de offers op de feestdagen betreft, gewoonlijk tot het voorschrift: „gij zult ter eere van Jahveh vuuroffers toebrengen" (vs. 8, 25, 36) — zonder de hoegrootheid van die feestoffers nader te omschrijven. Slechts een paar malen wijkt hij van dien regel af (vs. 12 v. en vs. 18—20). Later werd het bedenkelijk geacht, zooveel over te laten aan de willekeur hetzij van het volk, hetzij van de priesterschap. Toen werden dus alle feestoffers nauwkeurig bepaald, gelijk geschiedt in *Num.* XXVIII v., waar dan ook — ten bewijze, dat wij hier een later stadium van ritueele wetgeving aantreffen — de offers, die reeds in *Lev.* XXIII waren vastgesteld, eenigszins anders en meer in overeenstemming met het geheele systeem, dat aan *Num.* XXVIII v. ten grondslag ligt, geregeld worden. Wat is natuurlijker dan dat op het begin van regeling, dat in *Lev.* XXIII: 12 v., 18—20 voor ons ligt, eene volledige regeling is gevolgd?

Wij zijn hiermede aan het einde van de reeks van plaatsen, waaraan door voorstanders zelve van de eenheid der „Grundschrift" aanstoot is genomen. Maar daarom nog niet aan het einde der bewijzen voor onze stelling. Integendeel: ook elders doen zich verschijnselen voor, met de volstrekte eenheid der priesterlijke wetgeving geheel onvereenigbaar. En wel bepaaldelijk in *Lev.* I—VII, die ik hier in hun geheel ter sprake breng, zonder mij streng te bepalen tot de tegenstrijdigheden, die zich daarin voordoen: hoe moeilijk het is, deze geheel op zich zelve te beschouwen en niet tegelijk te letten op andere bijzonderheden, die met de vraag naar de eenheid samenhangen, werd hierboven reeds opgemerkt.

Over *Lev.* I—VII kunnen wij twee geleerden raadplegen, die onafhankelijk van elkander gearbeid en beiden aan het onderzoek naar de samenstelling van dien *codex sacrificiorum* groote zorg besteed hebben, A. Merx en M. M. Kalisch[1]). In nauwkeurigheid van analyse en scherpte van critiek staat Knobel — met wien hier Nöldeke en Schrader geheel overeenstemmen — ver bij hen achter. Het is intusschen mijn voornemen niet, hunne resultaten volledig mede te deelen en te beoordeelen. Ik mag mij daarvan te eer ontslagen achten, omdat het mij zeer twijfelachtig voorkomt, of Merx nu nog geheel voor zijne rekening nemen zou

[1]) Zie de titels van hunne geschriften boven bl. 426.

wat hij vroeger (in 1863) geschreven heeft. Gebruik makende van hunnen arbeid wensch ik, op mijne wijze, de eenheid van *Lev.* I—VII ten toetse te brengen. [1])

Beginnen wij met ons rekenschap te geven van den inhoud dier hoofdstukken. Aanstonds valt in het oog, dat zij twee groepen vormen, H. I—V en H. VI—VII. [2]) De eerste groep bevat voorschriften, gericht tot de kinderen Israëls (H. I: 2), over de verschillende soorten van offers, en wel over het brandoffer (H. I), het spijsoffer (H. II), het dankoffer (H. III), het zonde-offer, (H. IV: 1—V: 13) en het schuldoffer (H. V: 14—26). Deze volgorde is natuurlijk en eenvoudig. Ook doen zich in H. I—V geene tegenstrijdigheden voor. Wij kunnen ze dus — met Merx — voor het werk van één auteur houden. De opmerkingen van Kalisch, die tot eene andere beschouwing, bepaaldelijk tot de afzondering van H. IV, V zouden leiden, schijnen mij niet volkomen juist. Terecht houdt hij de zoenoffers voor jonger dan de brand- en dank-offers, doch daaruit volgt niet, dat de wetten over de beide laatstgenoemde klassen van offers vroeger zijn opgeteekend dan die over zonde- en schuldoffers. Dit laatste wordt door hem niet bewezen.

De tweede groep van offerwetten omvat H. VI, VII. Voorshands kunnen wij het onderschrift, H. VII: 35—38, laten rusten: wij komen er weldra op terug. De verzen, die dan overblijven behandelen verschillende onderwerpen, gelijk het volgende overzicht leeren kan:

1. H. VI: 1—6, over het brandoffer en het nimmer uit te blusschen vuur op het altaar;
2. H. VI: 7—11, over het spijsoffer;
3. H. VI: 12—16, het spijsoffer van den Hoogepriester;
4. H. VI: 17—23, het zonde-offer;
5. H. VII: 1—7, het schuldoffer;
6. H. VII: 8—10, het aandeel der priesters aan brand- en spijsoffers;
7. H. VII: 11—21, het dankoffer;
8. H. VII: 22—27, verbod van vet en bloed;

---

[1]) Verg. het door mij geschrevene *Godsd. van Israël* II: 268.

[2]) Ik volg hier en verderop de verdeeling der hoofdstukken in den Hebreeuwschën tekst. In de Statenoverzetting loopt de eerste groep tot H. VI: 7.

[3]) L. c. p. XXIV f., XXXII ff. coll. p. 473 f.

9. H. VII: 28—34, het aandeel der priesters aan de dankoffers.

Er doen zich nu onderscheidene vragen aan ons voor, die wij, om ons voor verwarring te vrijwaren, behoorlijk uiteen moeten houden. Vooreerst hebben wij te onderzoeken, of deze tweede groep met de eerste één auteur heeft? Daarna zullen wij nagaan, of zij één geheel uitmaakt, dan wel uit heterogene bestanddeelen bestaat? Eindelijk moeten wij nog aan de 1ste en 3de onderafdeeling (*Lev.* VI: 1—6 en 12—16) in het bijzonder onze aandacht wijden.

A. Tegen de onderstelling, dat *Lev.* I—V en VI—VII denzelfden auteur hebben, verheffen zich gewichtige bedenkingen. Die auteur zou dan de verschillende offersoorten tweemalen hebben behandeld, eens in H. I—V, andermaal in de pericopen 1, 2, 4, 5, 7 van H. VI, VII. Doch hoezeer dit, in het afgetrokkene, geenszins ondenkbaar, noch zelfs onnatuurlijk heeten moet, *in casu* gaat het toch niet aan, de twee reeksen aan één schrijver toe te kennen. Want 1°. in die beide reeksen worden de offers niet in dezelfde orde behandeld: het dankoffer, dat in H. I—V aan de zoen-offers voorafgaat, volgt in H. VI, VII op de zoen-offers. Dit verschil is even natuurlijk, wanneer de twee reeksen elk haar eigen auteur hebben, als zonderling, wanneer ze van denzelfden schrijver afkomstig zijn. Hierbij komt nu 2°. dat het niet blijkt, naar welk beginsel de stof tusschen de eerste en de tweede groep verdeeld is — wat toch het geval zou moeten zijn, indien dezelfde schrijver de ééne na de andere had neergeschreven. Wij willen over dit punt Knobel hooren, wiens oordeel te minder verdacht is, naarmate hij zich van de eenheid van *Lev.* I—VII sterker overtuigd houdt. Over de voorschriften in H. VI, VII laat hij zich dus uit: „Sie betreffen die Unterhaltung des Feuers auf dem Altar und die Wegschaffung der Asche, das Opfer des Hohenpriesters beim Amtsantritt, die priesterlichen Opferantheile und deren Verzehrung, das Verzehren der Dankoffer und die Beschaffenheit der Theilnehmer daran, das Verfahren mit den Opferresten und die verbotenen Opfertheile. Sie erscheinen als Ergänzungs- oder Zusatzartikel zum Hauptgesetz (Lev. 1—5) und enthalten meist Neues, darunter Einzelnes, was in das Hauptgesetz gehört hätte (7, 2 ff.), wiederholen aber auch manche schon ertheilte Vorschrift." [1]) *Habemus confitentem!* Eilieve, indien *Lev.*

[1]) *Exod. u. Lev.* S. 401.

I—V en VI, VII van den aanvang af deelen zijn geweest van één en hetzelfde geheel, vanwaar dan èn die herhalingen èn de nieuwe voorschriften, die niet staan waar wij ze verwachten mochten? Wáárom heeft de auteur ze niet geplaatst waar ze te huis hooren? — Of heeft wellicht Knobel de zaak te ongunstig voorgesteld? Aanvankelijk komt men in verzoeking om te meenen, dat *Lev.* I—V voorschriften voor de Israëlieten, *Lev.* VI, VII bepalingen voor de priesters bevatten. Voor die onderscheiding pleiten, naar het schijnt, de pericopen 1, 3, 6, 9 van H. VI, VII en wellicht nog eene en andere bijzonderheid in de overige pericopen voorkomende. Doch het blijkt toch spoedig, dat deze onderstelling niet opgaat. Men vergelijke b. v. de twee wetten over het spijsoffer, *Lev.* II en *Lev.* VI: 7—11 (verg. VII: 9 10); voorts de wetten over het dankoffer, *Lev.* III en *Lev.* VII: 11—21: hier komen in de tweede wet bepalingen voor, waarbij alle Israëlieten het hoogste belang hadden. Ons bezwaar tegen de eenheid van auteur laat zich dus niet wegruimen. Het wordt 3°. nog versterkt door de volgende opmerking. De afzonderlijke pericopen van H. VI, VII worden ingeleid door de formule: dit is de wet van (het brandoffer, het spijsoffer enz.). Zie H. VI: 2, 7, 18; VII: 1, 11. Is dit niet reeds op zich zelf vreemd bij de onderstelling, dat die pericopen geenerlei zelfstandigheid hebben, maar — gelijk Knobel het uitdrukt — „Ergänzungs- oder Zusatzartikel" zijn? Doch daarbij lette men nu op de tweede helft van het onderschrift, H. VII: 37, 38. Ook hier dezelfde formule: dit is de wet voor het brandoffer, voor het spijsoffer enz. Reeds op zich zelf is het dus waarschijnlijk, dat dit onderschrift behoort — niet bij *Lev.* I—VII, maar — bij *Lev.* VI, VII, waar wij de afzonderlijke „thorah's" hebben aangetroffen, waarvan de subscriptie gewaagt. Maar bovendien komen nu in dit onderschrift de offersoorten voor in dezelfde orde, waarin ze *Lev.* VI, VII worden behandeld, en die, gelijk ik daareven herinnerde, verschilt van de orde in *Lev.* I—V gevolgd. De eenige afwijking is deze, dat in de subscriptie tusschen het schuld- en het dank-offer het inwijdingsoffer voorkomt, dat, indien het nl. in H. VI, VII geregeld wordt, daar eene vroegere plaats inneemt (H. VI: 12—16); later kom ik hierop terug. Indien nu H. VII: 37 het onderschrift blijkt te zijn van H. VI, VII, dan is de zelfstandigheid der tweede groep bewezen: vóórdat zij met de eerste verbonden werd, vormde zij een afzonderlijk geheel; hare samen-

voeging met H. I—V is niet het gevolg van den gemeenschappelijken oorsprong dier twee groepen, maar het werk van een redactor, die de gelijksoortige *codices* onmiddellijk op elkander liet volgen.

Dr. Kalisch is van oordeel, dat ook nog aan het volgende vers, H. VII: 38, een bewijs voor de zelfstandigheid van H. VI, VII moet worden ontleend. Zijn gevoelen, hoewel niet boven bedenking verheven, verdient toch alleszins te worden medegedeeld. Volgens *Lev.* I: 1 worden de offerwetten aan Mozes geopenbaard „uit de tent der samenkomst." Daarentegen luidt het onderschrift H. VII: 38: (de wet over de offers,) „die Jahveh Mozes geboden heeft op den berg Sinaï, ten dage dat hij de kinderen Israëls beval hunne offers aan Jahveh toe te brengen in de woestijn Sinaï." Deze laatste woorden wekken bevreemding: de offerwetten waren toch niet uitsluitend bestemd voor het verblijf in de woestijn? Op grond daarvan droeg ik onlangs de gissing voor, dat het vers oorspronkelijk dus luidde: „die J. M. geboden heeft in de woestijn Sinaï, ten dage dat hij de kinderen I. beval hunne offers aan J. toe te brengen." [1]) Volgens deze lezing komt H. VII: 38 overeen met H. I: 1 en moet het dus ook geacht worden daarmede één en denzelfden oorsprong te hebben, d. i. bij de eindredactie zijn tegenwoordigen vorm te hebben verkregen. Anders oordeelt Kalisch: hij laat „op den berg Sinaï" staan, erkent den strijd tusschen die formule en *Lev.* I: 1, maar houdt haar dan ook voor een overblijfsel van de subscriptie onder de tweede groep (H. VI, VII), waartoe immers ook het onmiddellijk voorafgaande vers, H. VII: 37, behoort. [2]) In dat geval staat dus H. VII: 38 geheel op ééne lijn met *Lev.* XXV: 1 en XXVI: 46, waarin ik zelf sporen van eene oudere ritueele wetgeving heb meenen te vinden. [3]) Tot die oudere wetgeving zou dan ook *Lev.* VI, V moeten worden gebracht. — Voor zeker houd ik deze opvatting niet: de zonderlinge plaatsing der allerlaatste woorden van vs. 38 doet mij nog altijd denken aan corruptie van den tekst. Doch aantrekkelijk is zij ongetwijfeld. Voor de zelfstandigheid van *Lev.* VI, VII levert zij een niet te versmaden bijkomstig bewijs — waaraan wij evenwel, na al het voorafgaande, geene behoefte meer hadden.

---

[1]) *Godsd. v. Israël* II: 93. [2]) L. c. p. 556 f. [3]) Ald. II: 58, 92 v.

B. Maken dan althans *Lev.* VI, VII één geheel uit? Ook daaraan moet worden getwijfeld. Er komen pericopen in voor, die alleszins gelijken op jongere toevoegselen of interpolatiën. Dit geldt, vooreerst, van de 8ste pericope, het verbod van vet en bloed (H. VII: 22—27), die met de 7de en de 9de zeer los samenhangt. Het is zoo, ook elders wordt dat verbod aan eene wet over het dankoffer toegevoegd (*Lev.* III: 17). Doch het is de vraag, of die opeenvolging niet ook dáár den glossator verraadt, die de gelegenheid aangreep, hem door de voorschriften over het dankoffer aangeboden, om dat verbod nog eens in te scherpen.[1] Ten andere rust de verdenking van interpolatie op de 6de en de 9de pericope, behelzende de bepaling van het priesterlijk aandeel aan brand-, spijs- en dank-offers (H. VII: 8—10, 28—34). Met betrekking tot de eerstgenoemde pericope wordt die verdenking gerechtvaardigd door hare zonderlinge plaatsing. In de verordening over het schuldoffer (H. VII: 1—7) was natuurlijk ook de bestemming van het vleesch aangewezen: het eten daarvan door den priester is hier een deel van de offerhandeling zelve. Daaraan knoopt nu de interpolator de bepaling vast, dat de huid van het brandoffer den priester ten deel valt, die dit brandoffer heeft toegebracht (H. VII: 8), en dat de spijsoffers nu eens aan den fungeerenden priester, dan weder aan de priesters in het gemeen moeten worden afgestaan (vs. 9, 10). Zoo kan de eigenlijke auteur van *Lev.* VI, VII niet wel geschreven hebben, daar hij in de wet over het spijsoffer, H. VI: 7—11, reeds verordend had, dat de zonen van Aäron een gedeelte van het gewone spijsoffer (bestaande uit meel, olie en wierook) zouden ontvangen: had hij hun de spijsoffers, die in den oven of in de pan zijn toebereid, in hun geheel willen toewijzen — zooals de auteur van H. VII: 9 doet — dan had hij daarvan al aanstonds in de wet zelve gewag moeten maken. Doch nog veel duidelijker valt de latere toevoeging van H. VII: 28—34 in het oog. Wij weten van elders, dat de vordering van de borst en den rechterschouder der dankoffers voor de priesters eene innovatie was van den priesterlijken wetgever.[2] Wanneer wij nu H. VII: 28—34 aandachtig lezen, dan ontvangen wij bepaalde-

---

[1]) Verg. Kalisch l. c. p. 552 f.

[2]) Zie de uitleggers, ook op *Num.* XVIII: 18; *Deut.* XVIII: 3 en verg. *Hist. krit. onderz.* I: 53.

lijk den indruk, dat die wetgever hier gebruik maakt van de gelegenheid, die zich aanbiedt, om den nieuwen eisch te formuleeren en zoo krachtig mogelijk aan te dringen. Die indruk wordt versterkt door de onmiddellijk volgende verzen 35, 36, die samen de eerste helft van het onderschrift bij H. VI, VII uitmaken. De afzonderlijke vermelding, in dat onderschrift, van de priesteraandeelen bewijst, hoeveel waarde de auteur daaraan hecht; bovendien qualificeert hij ze uitdrukkelijk als „eene eeuwige inzetting voor hunne geslachten" (vs. 36) en legt hij er nadruk op, dat ze aan Aäron en zijne zonen zijn toegewezen op den dag, waarop zij het priesterschap aanvaardden of gezalfd werden (vs. 35, 36). Dit alles verklaart zich zeer gereedelijk, wanneer wij aannemen, dat de gezamenlijke voorschriften omtrent het priesteraandeel toevoegselen zijn tot de oorspronkelijke wet, die aan *Lev.* VI, VII ten grondslag ligt. Overigens wordt reeds *Lev.* X: 14, 15 en *Num.* XVIII: 11, 18 op de voorschriften aangaande de borst en den rechterschouder teruggezien, zoodat er termen bestaan om ze toe te kennen aan den auteur, die de oudere wet, het origineel van *Lev.* VI, VII, opgenomen en met andere priesterlijke verordeningen tot één geheel verwerkt heeft.

C. Vóórdat wij van *Lev.* VI, VII afstappen, moeten nog ten aanzien van twee daarin opgenomen voorschriften enkele opmerkingen worden gemaakt.

De 1ste pericope, H. VI: 1—6, beantwoordt niet geheel aan hetgeen haar opschrift („dit is de wet des brandoffers", vs. 2) doet verwachten. Zij houdt zich namelijk hoofdzakelijk, ja nagenoeg uitsluitend bezig met het dagelijksche brandoffer en het immer brandende altaarvuur. Bovendien is de woordvoeging in vs. 2 zeer gewrongen. Zouden wij niet mogen gissen, dat de verordening oorspronkelijk meer omvang had, maar door den redactor van H. VI, VII slechts gedeeltelijk is opgenomen, omdat haar verdere inhoud hem òf min belangrijk òf na H. I overbodig toescheen? Deze conjectuur zou tevens van de zonderlinge constructie in vs. 2 rekenschap geven.

De 3de pericope, H. VI: 12—16, heeft den exegeten reeds veel moeite gebaard. Zij handelt over een spijsoffer van Aäron, of liever nog: van den Hoogepriester in het algemeen, tot wien het voorschrift uitdrukkelijk wordt uitgestrekt (vs. 15). Hare plaatsing, onmiddellijk achter de wet over de spijsoffers der Israelieten (vs. 7—11), heeft niets bevreemdends. Maar wat wil

de wetgever? Dat ieder Hoogepriester het hier verordend spijsoffer zal toebrengen *op den dag zijner wijding* en verder niet meer?[1]) of dat hij het brengen zal *dagelijks*, van den dag zijner wijding af?[2]) Aan Knobel en Kalisch moet worden toegestemd, dat de eerste opvatting begunstigd wordt door de uitdrukking (vs. 13) „op den dag, waarop hij wordt gezalfd," ja dat de andere verklaring met die uitdrukking niet wel vereenigbaar is. Doch daartegenover staan de formulen: „een gedurig spijsoffer" (vs. 13), „eene eeuwige inzetting" (vs. 15) — die toch zeer vreemd gekozen zouden zijn, wanneer hier sprake was van een offer, dat door ieder Hoogepriester slechts éénmaal in zijn leven werd toegebracht. De Joodsche traditie pleit voor de tweede opvatting[3]) en moet m. i. in eene zoo quaestieuse zaak als deze den doorslag geven. De ware bedoeling van den wetgever is dus de verordening van een *dagelijksch spijsoffer* des Hoogepriesters. Doch deze bedoeling is reeds zeer vroeg misverstaan. Ten gevolge daarvan werd *a.* in vs. 13 geschreven „op den dag, waarop hij wordt gezalfd" — welke woorden niet oorspronkelijk zijn kunnen, indien hier werkelijk een dagelijksch offer wordt voorgeschreven, terwijl *b.* in het onderschrift, H. VII: 37, nevens de andere soorten van offers ook „het inwijdingsoffer" vermeld werd — waarmede ongetwijfeld het offer wordt bedoeld, dat in H. VI: 12—16, zooals de tekst thans luidt, verordend wordt. — Wij hebben hier dus een nieuw bewijs, dat de priesterlijke wetten niet slechts ijverig bestudeerd, maar ook gewijzigd en omgewerkt worden. Het „aus einem Gusz" is op geene andere wetgeving, in den Pentateuch opgenomen, minder toepasselijk dan op de priesterlijke.[4])

---

[1]) Aldus Knobel (S. 403 f.), Kalisch (p. 538 ff.) en anderen.

[2]) Aldus Keil, *Bibl. Comm.* I: 2 S. 45 f.; Merx a. a. O. S 55 ff. enz.

[3]) Verg. Delitzsch, *der Hebräerbrief* S. 315 ff. 761.

[4]) Niet dan aarzelend schrijf ik het bovenstaande neer. Ten aanzien van *Lev.* VI: 12—16 komt Kalisch (l. c.) tot eene nagenoeg tegenovergestelde conclusie. Hij gaat uit van de formule: „op den dag waarop hij gezalfd wordt" (vs. 13), houdt haar voor oorspronkelijk en neemt dus ook aan de vermelding van het inwijdingsoffer in *Lev.* VII: 37 geen aanstoot. Maar nu besluit hij dan ook, dat in *Lev.* VI: 12—16 de zeer eenvoudige plechtigheid verordend wordt, waarmee de Hoogepriester zijn ambt aanvaardde, vóórdat nog het zooveel omslachtiger ceremoniëel was ingevoerd, dat ons *Exod.* XXIX; *Lev.* VIII beschreven wordt. Vasthoudende aan de integriteit van den tekst komt hij alzoo tot een veel meer negatief resultaat dan het mijne. De lezer oordeele!

Wij resumeeren ons onderzoek betreffende *Lev.* I—VII. Zooals die hoofdstukken nu voor ons liggen, vormen zij één geheel, één bundel van wetten over het offerwezen. Doch bij nauwkeurige analyse van hun inhoud blijkt, dat ze niet uit ééne pen gevloeid zijn. Al aanstonds blijkt, dat H. I—V een anderen oorsprong hebben dan H. VI, VII. Maar bovendien zijn deze twee laatste Capita niet van ééne hand; veeleer doen ze zich voor als eene omgewerkte en uitgebreide editie van een ouderen wetbundel. Er heeft zich geen enkel verschijnsel aan ons voorgedaan, dat ons verhinderen zou, den omwerker van X. VI, VII met den Redactor van H. I—VII te vereenzelvigen. Met andere woorden: het blijkt niet, dat in H. VI, VII veranderingen zijn aangebracht, n a d a t deze hoofdstukken een bestanddeel waren geworden van het systeem van priesterlijke wetgeving. Veeleer merkten wij 1°. tusschen h e t o r i g i n e e l van *Lev.* VI, VII en de oudere wetgeving, die in *Lev.* XVIII verv. gebruikt werd, eenige punten van aanraking op, terwijl 2°. verwijzingen naar d e j o n g e r e b e s t a n d d e e l e n van *Lev.* VI, VII elders in den Pentateuch niet bleken te ontbreken.

Volkomen bevredigend en afgerond zijn deze resultaten nog niet. De inwendige geschiedenis der priesterlijke wetgeving kan nog niet beschreven worden. Voorshands komt het er op aan, te bewijzen dat zij eene geschiedenis heeft. Bedrieg ik mij niet geheel, dan zouden *Lev.* I—VII, geheel op zich zelve beschouwd, voldoende zijn, om dit bewijs te leveren. Aan hun getuigenis kennen wij te meer waarde toe, nu het ten volle overeenstemt met de conclusiën, waartoe de onderling strijdige priesterlijke verordeningen ons recht geven.

2°. Met de onderstelling, dat de gezamenlijke priesterlijke wetten één auteur hebben, zijn ook d e h e r h a l i n g e n, die daarin voorkomen, zeer moeilijk te vereenigen. Reeds op zich zelve zijn ze bevreemdend; zooveel te meer, wanneer de *loci paralleli*, bij overeenstemming in de hoofdzaken, toch ook in bijzonderheden van meer of minder belang van elkander verschillen.

In zekeren zin kunnen *Exod.* XXXV—XL en *Lev.* VIII — de beschrijving van den tabernakelbouw en van de wijding van Aäron en zijne zonen — worden aangemerkt als herhaling van *Exod.* XXV—XXXI, de voorschriften omtrent die beide onderwerpen. Doch met gelijk recht kan men beweren, dat de laatst

genoemde hoofdstukken in de eerstvermelde worden voortgezet. Ik laat dus deze herhaling rusten, om er straks nog even op terug te komen, in verband met het gevoelen, door Popper over *Exod.* XXXV verv. voorgedragen. [1])

Ik moet evenwel eene uitzondering maken ten aanzien van *Exod.* XXXV: 1—3, verg. met *Exod.* XXXI: 12—17. De hoofdinhoud van het sabbatsvoorschrift, in H. XXXI gegeven, wordt, gelijk men ziet, in H. XXXV nog eenmaal voorgedragen, maar ook niets meer dan de hoofdinhoud: de motieven enz. blijven achterwege. Hierin is niets vreemds: *Exod.* XXXV: 1—3 staan in zoo ver op ééne lijn met al wat wij verder in H. XXXV—XL en in *Lev.* VIII vinden opgeteekend. Doch bovendien wordt nu in H. XXXV: 3 een geheel nieuw gebod gegeven: „gij zult in al uwe woningen geen vuur ontsteken op den sabbatdag." Bewijst niet deze enkele toevoeging, dat de herhaling van eene andere hand is dan het oorspronkelijke voorschrift? Waren *Exod.* XXXI en XXXV *uno tenore* neergeschreven, hoe kon dan de algemeene regel („al wie werk verricht op den sabbatdag zal zekerlijk gedood worden") daar, waar hij voor de tweede maal wordt voorgedragen, alzoo nader omschreven en verduidelijkt worden? Is niet die omschrijving blijkbaar bestemd, om de onzekerheid, die bij de lezing van *Exod.* XXXI overblijft, weg te nemen, en, waarschijnlijk met het oog op een verschil van opvatting, dat zich had voorgedaan, den omvang van de sabbatsrust nauwkeuriger te bepalen?

Onder de voorschriften betreffende den tabernakelbouw zijn er een paar, die wij elders in den Pentateuch terugvinden. Dit geldt

a. van *Exod.* XXVII: 20, 21, welke verzen, met eene kleine uitbreiding, *Lev.* XXIV: 1—3 worden herhaald. H. t. p. gaan ze onmiddellijk vooraf aan een voorschrift over de toonbrooden (*Lev.* XXIV: 4—9), dat in de wet over den tabernakelbouw niet voorkomt. Deze behelst nl., *Exod.* XXV: 23—29, de beschrijving van de tafel der toonbrooden. Daarop volgt (vs. 30) het gebod: „gij zult op de tafel voor mijn aangezicht toonbrooden leggen geduriglijk." Hoe die brooden gebakken en wanneer ze op de tafel neergelegd moesten worden, is hier niet voorgeschreven. Het kan ons niet bevreemden, dat deze leemte wordt aangevuld. Dit geschiedt evenwel niet door den auteur zelven van de wet

---

[1]) Zie boven bl. 401 verv.

over den tabernakel, maar door een later redactor — gelijk uit de vreemde plaatsing van het toevoegsel, in *Lev.* XXIV, moet worden opgemaakt. Deze latere redactor nam nu ook *Exod.* XXVII: 20, 21, nagenoeg onveranderd, in *Lev.* XXIV: 1—3 over en plaatste dit gebod (over de olie voor den gouden kandelaar) onmiddellijk voor zijn toevoegsel betreffende de toonbrooden, waarmede het in zoo ver samenhing, als de kandelaar en de toonbrooden beiden in het heilige te huis behoorden. [1])

b. Met *Exod.* XXIX: 38—45 is *Num.* XXVIII: 3—8 nagenoeg gelijkluidend. Elders heb ik reeds aangetoond, hoe moeilijk het is met zekerheid te zeggen, welke van die beide pericopen het origineel is. [2]) Aanvankelijk schijnt het voor de hand te liggen, dat in *Num.* XXVIII: 6 naar *Exod.* XXIX verwezen wordt, in welk geval de auteur van *Num.* XXVIII, XXIX geacht moet worden, ook de verordening over het dagelijksch morgen- en avondoffer in zijn catalogus van de offers opgenomen en haar dus aan *Exod.* XXIX ontleend te hebben. Doch daartegenover staat, dat het dagelijksche offer eigenlijk in *Exod.* XXIX niet op zijne plaats is en dat de tekst in *Exodus* bij nauwkeurige vergelijking met dien in *Numeri* althans niet ouder blijkt te zijn. [3]) De vraag is bij mij opgekomen, of niet de daareven geciteerde woorden in *Num.* XXVIII: 6 („een gedurig brandoffer, dat gemaakt [verordend] is op den berg Sinaï") moeten worden verstaan als verwijzing naar *Lev.*, VI: 1—6? Boven is ons gebleken èn dat deze pericope over dat offer handelt èn dat de voorschriften, waartoe zij behoort, op den berg Sinaï werden uitgevaardigd — althans volgens eene zeer waarschijnlijke opvatting van *Lev.* VII: 38. [4]) In dat geval zou dus de auteur van *Num.* XXVIII v. de bepaling over het dagelijksche brandoffer niet overgenomen, maar zelf gesteld hebben, en zouden wij haar voor het origineel, *Exod.* XXIX: 38 vv. voor de copie moeten houden. De herhaling levert dan een nieuw bewijs tegen de eenheid der priesterlijke wetgeving, voor de lang voortgezette omwerking van hare verordeningen.

Over andere *loci bis editi* kan ik korter zijn.

Wat betreft *Lev.* XVIII en XX mag ik volstaan met eene

---

[1]) Ook in *Exod.* XXV volgt de gouden kandelaar (vs. 31—40 (op de tafel der toonbrooden (vs. 23—30). Verg. nog Popper S. 209 f

[2]) *Godsd. v. Israël* II: 270. [3]) Verg. Popper S. 191. [4]) Zie bl. 500 en 502.

verwijzing naar Graf. Hij heeft m. i. bewezen, dat wij die twee hoofdstukken te houden hebben voor zelfstandige priesterlijke adviezen over hetzelfde onderwerp. „C. 20 erscheint als eine von C. 18 ganz unabhängig verfasste Niederschrift, als ein zweiter ursprünglich zu einer anderen Zeit oder für Andere von derselben Hand niedergeschriebenes Gutachten über denselben Gegenstand." [1])

Het gebruik van vet en bloed wordt — gelijk wij zoo even (bl. 501) reeds opmerkten — *Lev.* III: 17 en VII: 22—29 verboden. Bovendien komt het bloedverbod nog voor *Lev.* XIX: 26a en, meer uitvoerig en breeder gemotiveerd, *Lev.* XVII: 10—14. Verg. ook *Gen.* IX: 4. Het is bekend, dat aan dit voorschrift groot gewicht werd gehecht: ook de Deuteronomist komt er meer dan eens op terug (H. XII: 16, 23; XV: 23 enz.). Toch is het minstens twijfelachtig, of het zóó dikwerf in de priesterlijke wetgeving zou terugkomen, indien deze, volgens het gewone gevoelen, het werk ware van één auteur.

Ook op het verschil tusschen *Lev.* XIX: 5—8 en VII: 15—18 werd reeds de aandacht gevestigd (bl. 493). Doch hierbij moet thans nog worden gevoegd, dat het gebod om het lofoffer te nuttigen op den dag zelven, waarop het wordt toegebracht, niet slechts *Lev.* VII: 15, maar ook *Lev.* XXII: 29, 30 voorkomt. Wat zou den éénen auteur der priesterlijke wetten hebben kunnen bewegen om dit gebod te herhalen? De uitdrukkingen, in de beide teksten voorkomende, zijn niet dezelfde.

3°. Het is eene bekende zaak, dat verscheidene priesterlijke wetten elkander aanvullen. Een zeer natuurlijk verschijnsel, dat, op zich zelf beschouwd, voor of tegen de eenheid der priesterlijke wetgeving niets bewijst. Eerst dan verkrijgt deze onderlinge verhouding der wetten eenig gewicht voor de vraag naar de eenheid, wanneer het op de eene of andere wijze blijkt, dat de aanvullende wet jonger is dan de aangevulde. Welnu, somwijlen blijkt dit inderdaad — nu en dan zóó, dat er geen twijfel overblijft, een andermaal zóó, dat voor het verschil in ouderdom althans de waarschijnlijkheid pleit. Laat mij beproeven, de hier bedoelde wetten tot eenige groepen te brengen en zoo het licht, dat zij over de thans aanhangige vraag verspreiden, te concentreeren.

---

[1]) *Die gesch. Bücher* S. 76 f.

I. Sommige elkander aanvullende verordeningen kunnen op goede gronden voor gelijktijdig worden gehouden. Het zijn juist die, welke volgens de chronologie van den Pentateuch door zekere tijdsruimte van elkander gescheiden zijn.

De wet over pascha en mazzôth, *Exod.* XII : 1—20, wordt aanvuld 1°. door eene verordening over de deelneming der vreemdelingen aan die feesten, *Exod.* XII : 43—50, en 2°. door de bepaling, dat zij die op den 14den der eerste maand onrein zijn of zich op reis bevinden, eene maand later pascha mogen houden, *Num.* IX : 1—14. De reden, waarom deze voorschriften niet *uno tenore* worden voorgedragen, ligt voor de hand. De priesterlijke wetgever vond goed, de hoofdverordening over deze feesten historisch te encadreeren: zij wordt door Mozes uitgevaardigd vóór den uittocht uit Egypte. Bij die gelegenheid kon zeer bezwaarlijk over de deelneming van vreemdelingen worden gehandeld; vandaar dat het hierop betrekkelijke stuk, bij wijze van aanhangsel, aan het verhaal van den uittocht wordt toegevoegd. (*Exod.* XII: 43—50). Maar ook de vergunning om de viering van het feest, des noodig, uit te stellen, kon niet wel aan Mozes, vóór den uittocht uit Egypte, worden in den mond gelegd. Zij erlangde dus eene plaats in het verhaal van het verblijf bij den Sinaï. Dat er in het 2de jaar na den uittocht mannen tot Mozes kwamen, zich beklagende dat zij wegens onreinheid aan het feest geen deel hadden kunnen nemen (*Num.* IX: 6 verv.), is evenmin historisch, als de geheele viering van paschen en mazzôth in de woestijn (*Num.* IX: 1—5). De klacht van die mannen is slechts aanknoopingspunt voor de verordening. Ook elders in de priesterlijke wetten worden rechtsvragen beslist in den vrij gekozen vorm van berichten over voorvallen uit den Mozaïschen tijd.[1]) Er bestaat dus geen grond om de genoemde wetten voor niet gelijktijdig te houden of aan verschillende schrijvers toe te kennen.

Evenzoo moet worden geoordeeld over *Num.* XXVII : 1—11 en XXXVI. Ook hier is het de historische inkleeding, die den auteur aanleiding geeft om zijne bepalingen over de erfopvolging bij ontstentenis van een zoon niet in ééne wet samen te vatten, maar over twee wetten te verdeelen. Eerst wordt recht gedaan aan de klacht der dochters van Zelophchád; daarna aan de bedenking, die door de Manassieten tegen de gevallen beslissing

[1]) *Lev.* X: 16—20; XXIV: 10 verv.; *Num.* XV: 32—36 enz.

wordt ingebracht. Zoo worden tegelijk de motieven, die den priesterlijken wetgever hebben geleid, duidelijk en aanschouwelijk blootgelegd. Niets verhindert ons aan te nemen, dat de beide verordeningen van ééne hand zijn.

Niet zonder eenige aarzeling breng ik nog *Num.* XXX en *Lev.* XXVII tot deze eerste groep. De wet over de geloften, in *Leviticus* voorgedragen, gaat uit van de onderstelling, dat ze worden afgelegd door personen, die de vrije beschikking hebben over hun goed. Nu is het mogelijk, dat de auteur dier wet later zelf heeft ingezien, dat voor vrouwen en jonge dochters afzonderlijke bepalingen noodig waren, en deze in eene nieuwe verordening, *Num.* XXX, heeft opgenomen. Doch het is evenzeer denkbaar, dat het gemis van voorschriften over dit onderwerp eerst later openbaar geworden is en dat toen *Num.* XXX is ontworpen. Ten gunste dezer tweede opvatting kan men wijzen op de onmiddellijk voorafgaande hoofdstukken *Num.* XXVIII v., waarop ik zoo aanstonds, sub III, nog even terugkom.

II. Andere verorderingen, blijkbaar tot aanvulling bestemd, worden met waarschijnlijkheid aan een auteur toegekend, van dien der oorspronkelijke of hoofd-wet onderscheiden.

Dit geldt van *Lev.* XXVII: 32, 33, te vergelijken, met *Num.* XVIII: 21—24. De gronden, waarop deze beschouwing rust, zijn elders aangewezen.[1])

Ook *Num.* XV: 22—31 breng ik tot deze categorie. De bepalingen over het zonde-offer van de gemeente en van den enkelen Israëliet (*Lev.* IV: 13—21, 27—31) worden hier, naar het schijnt, van de *peccata commissionis* overgedragen op — of uitgestrekt tot — de *peccata omissionis*. Ware de uitbreiding van dezelfde hand als het origineel, dan zou daarin waarschijnlijk ook dezelfde verdeeling in acht genomen zijn en niet slechts van de gemeente en den enkelen Israëliet, maar ook van den Hoogepriester en den overste (*Lev.* IV: 1—12, 22—26) melding worden gemaakt. Bovendien zou het dan wel niet zoo moeielijk vallen, de onderlinge verhouding van de wet in *Leviticus* en die in *Numeri* met zekerheid te bepalen. De laatstgenoemde maakt op mij den indruk, dat het haar auteur eigenlijk te doen is om de strenge strafbepaling tegen de opzettelijke overtredingen (vs. 30, 31), en dat het voorafgaande hoofdzakelijk tot inleiding dient. In dat

---

[1]) *Godsd. v. Israël* II: 268 vv.

geval is het nog waarschijnlijker, dat hier een jonger wetgever misverstand van de bepalingen in *Lev.* IV poogt af te weren.

Het gebod om den sabbatschenner te dooden, *Num.* XV: 32—37, schijnt insgelijks van jonger dagteekening te zijn. Wat hierboven bij *Exod.* XXXV: 3 werd aangeteekend (bl. 505) is, *mutatis mutandis*, ook op deze pericope toepasselijk. Bovendien kenmerkt zij zich — evenals *Num.* XV: 17—21, 31, 37—41 — door enkele afwijkingen van het spraakgebruik der „Grundschrift," gelijk door Knobel wordt aangetoond. [1])

III. Hier en daar hebben wij zekerheid, dat de aanvullingswet niet van dezelfde hand kan zijn, als de hoofdverordening, waarbij zij behoort.

Ten aanzien van *Num.* XXVIII, XXIX (de lijst der feestoffers) te vergelijken met *Lev.* XXIII (den catalogus der feesten), ontspruit die zekerheid uit den onderlingen strijd der twee wetten, waarover in dit opstel reeds het noodige is gezegd (bl. 595).

Hetzelfde oordeel moet worden geveld over *Num.* XV: 1—16, eene pericope die, wat inhoud en strekking aangaat, met *Num.* XXVIII v. groote overeenkomst vertoont. De gewoonte om aan brand- en dankoffers een spijsoffer toe te voegen bestond waarschijnlijk reeds lang, toen de priesterlijke wet werd ingevoerd. [2]) De auteur dier wet wilde die gewoonte in stand houden, maar vond het niet noodig haar te reglementeeren. Anders oordeelt de steller van *Num.* XV: 1—16. Hij vordert niet slechts bij elk brand- en dankoffer eene minchah en een plengoffer, maar bepaalt ook beider hoegrootheid, wanneer een lam, een ram of een rund geofferd wordt: het is eene opklimmende reeks, van $^1/_{10} + ^1/_4 + ^1/_4$ op $^2/_{10} + ^1/_3 + ^1/_3$ en $^3/_{10} + ^1/_2 + ^1/_2$. Men vergelijke daarmede de geheele wet over de feestoffers en inzonderheid *Num.* XXIX: 12—38. Zoo minutieus gaat de priesterlijke wetgever in den regel niet te werk; hij pleegt iets meer over te laten aan de vrijheid van den offeraar. Bepalingen als deze zijn wel is waar in de ritueele wet niet misplaatst, maar vertegenwoordigen toch het jongste *stadium* harer ontwikkeling.

Ook *Num.* V: 5—10 is buiten eenigen twijfel een later aanhangsel op de wetten over het schuldoffer (*Lev.* V: 14—26; VII: 1—7). Het is opgesteld in het belang van den priester, die hier optreedt bij ontstentenis van den Israëliet, aan wien

---

1) *Num. Deut. u. Jos.* S. 74 ff. 2) *Lev.* II.

schade is toegebracht, en van zijn g o ë l, om in hunne plaats de schadevergoeding te ontvangen. Waarschijnlijk had de ervaring geleerd, dat de overtreder in zoodanige gevallen zich ontslagen achtte van de verplichting tot restitutie en werd het raadzaam gekeurd, door een uitdrukkelijk voorschrift, de rechten of aanspraken der priesterschap te handhaven. Dat werkelijk haar belang hier op den voorgrond staat, leeren ook vs. 9, 10. Verschil van spraakgebruik bevestigt de gevolgtrekking, waartoe de inhoud der pericope leidt. [1])

4°. Zoo wordt dan ook door de aanvullingswetten de vroeger verkregen conclusie bevestigd. Nog van een anderen kant ontvangt zij steun. Wanneer wij de boeken *Exodus* tot *Numeri* doorlezen, dan verbazen wij ons meer dan eens over de vreemde plaatsing der wetten. Het gelukt ons dikwerf niet, daarvan behoorlijk rekenschap te geven. Of waar zich eene of andere verklaring aan ons opdringt, daar is zij soms met de onderstelling, dat de wetten later zijn ingevoegd, meer in overeenstemming dan met de hypothese, dat ze alle denzelfden oorsprong hebben en gelijktijdig werden opgenomen.

Het is intusschen mijn voornemen niet, bij dit verschijnsel lang stil te staan. Wij betreden hier een gebied, waarop ieders subjectiviteit zoo ruime speling heeft, dat wij ternauwernood hopen kunnen resultaten te verkrijgen, waaraan velen hunne toestemming geven. De één ontdekt verband, waar de ander het niet kan opmerken; deze vindt eenvoudig en natuurlijk, wat gene kunstmatig en gewrongen noemt. De opeenvolging der wetten is in geen geval willekeurig of geheel toevallig. De redactor heeft zijne redenen gehad, waarom hij ze zoo en niet anders rangschikte; de interpolator wist, waarom hij zijn toevoegsel hier en niet elders plaatste. Wie zal met zekerheid beslissen, wáár de rangschikking van dien aard is, dat zij den redactor van het geheel verraadt, wáár zij daarentegen terugwijst op iemand, die zijne bijvoegselen op eene niet geheel ongeschikte plaats in den tekst der reeds geredigeerde wet intercaleerde? — Om deze redenen bepaal ik mij tot de aanwijzing van enkele teksten, welker plaatsing meer dan zonderling heeten moet en zich, mijns inziens, zeer bezwaarlijk laat verdedigen.

---

[1]) Verg. mijn *Hist. krit. onderzoek* enz. I: 38.

Lev. XXIV in zijn geheel verbreekt het verband tusschen H. XXIII (de feesten ter eere van Jahveh) en H. XXV (het sabbat- en het jubeljaar). Bovendien zijn in dat hoofdstuk zeer heterogene bestanddeelen bijeengevoegd. Over vs. 1—4 en vs. 5—9 is hierboven reeds gehandeld (bl. 505 v.). Daarop volgt, in vs. 10—23, eene verordening betreffende de straf, aan den godslasteraar te voltrekken, en over de doodstraf in het algemeen. Ook zij, die het niet ondoenlijk achten, de plaatsing van vs. 1—9 te rechtvaardigen, kunnen zich moeilijk ontveinzen, dat vs. 10—23 hier volstrekt niet te huis behooren. Hierbij komt nu, dat de eigenaardigheden, die zich in *Leviticus*, van H. XVIII af, voordoen, in H. XXIV te eenen male ontbreken. [1]) Er bestaan dus alle redenen, om het in zijn geheel voor eene interpolatie te houden. Of het moet worden toegekend aan hem, die de oudere priesterlijke wetgeving deels overnam, deels gebruikte, is meer dan twijfelachtig. Veeleer aan een jonger interpolator, die zich om de geregelde opeenvolging der wetten minder bekommerde.

Ook de plaatsing van *Lev.* XXVII is bevreemdend. Na de subscriptie *Lev.* XXVI: 46 gelezen te hebben, verwachten wij, dat de draad van het geschiedverhaal weer zal worden opgenomen. Werkelijk geschiedt dit, maar eerst in H. I van *Numeri*. *Lev.* XXVII treedt dus storend tusschenbeiden.

Tegen vele wetten in *Numeri* kan hetzelfde bezwaar worden uitgebracht. Hingen zij alle zóó samen met het verhaal van de woestijnreize, als b. v. *Num.* VII; IX: 1—14; X: 1—9; XVIII (nauw verwant met H. XVI, XVII!), het zou niet in ons opkomen, aan hare plaatsing aanstoot te nemen. Doch dit is het geval niet. In H. V, VI zijn vijf verordeningen opgenomen (over de verwijdering van melaatschen en onreinen uit het legerkamp; het schuldoffer; het offer der ijverzucht; de Narireërsgelofte; den priesterzegen), die noch onderling, noch met het voorafgaande en volgende samenhangen. Datzelfde geldt van *Num.* XV, waarin achtereenvolgens wordt gehandeld over het spijs- en plengoffer; de eerstelingen van het deeg; het zonde-offer en de opzettelijke overtreding; de sabbatschennis; de gedenkcedels. Ook *Num.* XIX zouden wij veeleer achter *Lev.* XV dan in dit verband verwachten.

Nog moet worden geconstateerd, dat somwijlen ook de opeen-

---

[1]) Verg. *Godsd. van Israël* II: 89—96.

volging van wetten, die overigens ééne groep uitmaken, veel te wenschen overlaat. Dit geldt bepaaldelijk van *Exod.* XXV—XXXI. Deze zeven hoofdstukken vormen één geheel, voor zoover ze zich bezighouden met één onderwerp: den bouw van den tabernakel en de wijding van Aäron en zijne zonen tot het priesterambt. In welke orde de auteur dit onderwerp: heeft willen behandelen, schijnt aanvankelijk niet twijfelachtig te zijn. Hij spreekt eerst over de vrijwillige bijdragen des volks tot den bouw (H. XXV: 1—9); daarna over de ark, de tafel der toonbrooden, den gouden kandelaar (vs. 10—40); vervolgens over den tabernakel zelven, zijn houtwerk, zijne tapijten en voorhangsels (H. XXVI), dan over het brandofferaltaar en het voorhof (H. XXVII: 1—9). Tot dus ver gaat alles geregeld. Doch nu volgt een tweetal verzen over de olie voor den gouden kandelaar (H. XXVII: 20, 21), dat met het voorafgaande in geenerlei verband staat en evenmin met het volgende. Immers nu wordt de kleeding van den Hoogepriester en van de priesters beschreven (H. XXVIII) en onmiddellijk daarna het ritueel hunner inwijding tot hun ambt (H. XXIX: 1—37). Reeds werd opgemerkt, dat de volgende pericope H. XXIX: 38—46, de wet betreffende het gedurig morgen- en avondoffer, hier vreemd geplaatst is (bl. 506). Evenwel alleen in dien zin, dat wij haar volstrekt niet missen zouden, indien zij ontbrak. Eenigszins anders is het gesteld met de verordeningen over het reukwerkaltaar (H. XXX: 1—10), over het waschbekken (vs. 17—21), over de zalfolie en het reukwerk (vs. 22—38): zij behooren zonder twijfel tot de wet over den tabernakelbouw, maar staan niet, waar wij ze verwachten zouden. Zoo zou H. XXX: 1—10 veel beter op zijne plaats zijn na de voorschriften over de ark, de tafel der toonbrooden en den kandelaar (H. XXV: 10—40), terwijl het waschbekken, thans in H. XXX: 17—21 beschreven, met het brandofferaltaar, H. XXVII: 1—8, tot de vaten van het voorhof (H. XXVII: 9—19) behoort. Tot dus ver zijn deze afwijkingen van de natuurlijke volgorde nog niet opgehelderd. Wie lust heeft, overtuige zich daarvan door de lezing van de commentaren en van Popper's gissingen.[1]) Doch als wij in aanmerking nemen, dat de verordening betreffende den halven sikkel, ten dienste des heiligdoms op te brengen (H. XXX: 11—

---

[1]) Zie bepaaldélijk over *Exod.* XXX: 1—10 S. 111 ff. 191 ff.; over vs. 17—20, 22—38 S. 109, 197 f. en verg. S. 210 ff. (over *Num.* VIII: 1—5).

16), die midden tusschen de daar genoemde pericopen in staat, op duchtige gronden als een later toevoegsel tot de priesterlijke wetgeving moet worden aangemerkt [1]); als wij voorts overwegen, dat ook de sabbatswet, H. XXXI: 12—17, niet of ter nauwernood als een integreerend bestanddeel van de groep *Exod.* XXV—XXXI kan worden aangemerkt — dan ligt het zeker zeer voor de hand, ook in de zonderlinge plaatsing van de meer genoemde pericopen een bewijs te zijn voor de onderstelling — die zich telkens aan ons opdrong — dat de priesterlijke wetgeving herhaaldelijk omgewerkt, gewijzigd, aangevuld is, vóórdat zij den vorm verkreeg, waarin wij haar thans bezitten.

Met opzet heb ik deze vierledige beschouwing in haar geheel voorgedragen, alvorens opzettelijk stil te staan bij het gevoelen van Popper over *Exod.* XXXV—XL; *Lev.* VIII, waarop ik in het eerste gedeelte van deze Bijdrage de aandacht had gevestigd (bl. 401 verv.). Ook nu onthoud ik mij van uitvoerige mededeeling en critiek van dat gevoelen. Bedrieg ik mij niet, dan is het gunstige oordeel, dat ik daarover heb uitgesproken [2]), door al het voorafgaande beter gerechtvaardigd dan het geval zou zijn geweest, wanneer ik het onderzoek, waarop dat oordeel berust, hier in het breede had medegedeeld. Het bewijs is nu geleverd, dat eene hypothese als die van Popper, wel verre van te strijden met het karakter der priesterlijke stukken van den Pentateuch, daardoor integendeel ten sterkste wordt aanbevolen. Al mocht men kunnen aantoonen, dat de bezwaren tegen de oorspronkelijkheid van *Exod.* XXXV verv. denkbeeldig zijn, dan nog zou het onomstootelijk vaststaan, dat de redactie der priesterlijke wetgeving niet is geweest het werk van één man of van één tijd, maar geruimen tijd achtereen is voortgezet en verschillende stadiën heeft doorloopen. Moet dit worden toegestemd, dan is, om zoo te zeggen, het ijs gebroken; dan verliest Popper's hypothese haar paradoxaal karakter en blijkt zij eene hoogst gewichtige bijdrage te zijn tot de oplossing van een probleem, dat zich niet laat wegredeneeren. Uit dit oogpunt bezien wij haar nog eenmaal, wanneer, tegen het einde van dit opstel,

---

[1]) *Godsd. van Israël* II: 219 v. verg. 267. [2]) Ald. bl. 266 en hierboven bl. 401 v.

over de chronologie der geschiedenis van de priesterlijke wetgeving enkele opmerkingen zullen worden voorgedragen.

Vooraf evenwel vraagt eene andere quaestie onze aandachtige overweging.

II.

„Hoe staat het met de zelfstandigheid der priesterlijke stukken? Vormden ze één geheel vóór hunne verbinding met de profetische en deuteronomische bestanddeelen, of zijn ze geschreven ter aanvulling van de reeds voorhanden wetten en verhalen?"

Zoo luidde (bl. 426) de tweede vraag, tot welker beantwoording ik mij voornam eene bijdrage te leveren. Het is zeker niet overbodig, aanstonds de reden op te geven, waarom ik haar heb gesteld. Zij schijnt namelijk bij den eersten oogopslag geheel overtollig. De zelfstandigheid der priesterlijke stukken wordt immers algemeen erkend? Zijn niet — om enkele namen te noemen — Knobel, Nöldeke, Schrader eenstemmig van oordeel, dat die pericopen (verhalen en wetten), vóórdat ze met de profetische en deuteronomische stukken werden samengevoegd, één geschrift uitmaakten, door hen „die Grundschrift" genoemd? Is het dan wel noodig, de juistheid dezer opvatting nog opzettelijk te staven?

Inderdaad zou ik mij daarvan mogen onthouden, wanneer ik nog met de daareven genoemde geleerden en hunne voorgangers aan de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en *Josua* de prioriteit toekende. Doch van het oogenblik af, dat ze, omgekeerd, voor de allerjongste stukken worden gehouden, neemt de zaak eene andere gedaante aan. Dan is ook de mogelijkheid aanwezig, dat ze niets meer dan toevoegselen zijn, van den aanvang af bestemd om in den tekst van het reeds voorhanden Jahvistisch-deuteronomische werk te worden opgenomen. Wij moeten dus onderzoeken, of die mogelijkheid wellicht werkelijkheid is. Te minder mogen wij ons daaraan onttrekken, nu K. H. Graf, in zijne verhandeling over „Die sg. Grundschrift des Pentateuchs," [1]) en wel zonder de minste aarzeling, haar als werkelijkheid erkent. Een gevoelen, door hem voorgestaan, verdient ongetwijfeld nauwlettende overweging.

---

[1]) In het *Archiv* van Merx I: 460—77; verg. boven bl. 423 vv.

De duidelijkheid kan er slechts bij winnen, wanneer ik begin met breeder uiteenzetting van Graf's beschouwing.

Zeer terecht vestigt hij de aandacht op de groote omwenteling, door Hupfeld, den bestrijder der „Ergänzungs-hypothese," in de critiek van den Pentateuch teweeggebracht. Zoodra men aan het werk van den Jahvist zelfstandig bestaan toekent, huldigt men eene geheel andere beschouwing dan de vroegere, waarbij de Jahvist de „Grundschrift" voor zich had liggen en haar uit zijne bronnen en *de suo* aanvulde. „Welche Ansicht" — schrijft Graf — „man nun von dem Alter der sg. Grundschrift haben mag, ob man diese als ein zusammenhängendes Werk ansieht, welches stückweise an passender Stelle in das Werk des Jahwisten eingetragen worden, oder nur als aus Bruchstücken eines solchen Werkes, oder überhaupt nur als aus einzelnen Zusätzen bestehend, ob man dieses Einschieben in früherer oder späterer Zeit von einem blos compilirenden oder frei redigirenden Sammler oder Bearbeiter bewerkstelligt werden lässt, gleichviel...." Doch het is onnoodig, ook het vervolg dezer zinsnede aan te halen. Ik wilde slechts aantoonen, dat Graf begint met de erkenning van de onderscheidene mogelijkheden, die zich hier kunnen voordoen. Wij mogen zijne *casus positio* veilig overnemen. Inderdaad, de stukken, die wij met den gemeenschappelijken naam van „priesterlijke bestanddeelen" aanduiden, kunnen

òf samen één geschrift uitmaken, dat stuksgewijze in het werk van den Deuteronomist en den Jahvist is ingeschoven, ter plaatse waar dit het best geschieden kon;

òf gezamenlijk aan zulk een geschrift ontleend zijn, dat evenwel niet in zijn geheel werd opgenomen, waarvan wij dus in de priesterlijke stukken slechts fragmenten bezitten;

òf door hun priesterlijken auteur zijn geschreven ter aanvulling van het deuteronomisch-Jahvistische werk, zoodat ze nimmer op zich zelve hebben bestaan.

Uit het vervolg van Graf's opstel blijkt nu weldra, dat hij voor zich de laatstgenoemde beschouwing voor de meest waarschijnlijke houdt. Zoo schrijft hij S. 471: „Diese Nachrichten (der Grundschrift) setzen aber überall den Zusammenhang der ausführlichen jahwistischen Erzählung voraus, während sie selbst, mit Ausnahme weniger längerer Abschnitte — — — nur als mehr oder weniger abgerissene in die Erzählung eingeschobene Notizen erscheinen." En nog eens S. 472: „Hupfeld sowohl wie

Nöldeke erkennen mehrfache Lücken der „Grundschrift" an, d. h. mit anderen Worten, die derselben zugeschriebenen Stücke lassen sich in keinen näheren Zusammenhang bringen, es sind abgerissene Notizen, die nur durch die Erzählung, in welche sie eingeschoben sind, gehalten werden." Daarna poogt hij duidelijk te maken, dat de priesterlijke berichten inderdaad telkens de Jahvistische verhalen onderstellen en werkelijk niets meer zijn dan toevoegselen tot, of omwerking van die verhalen. Inzonderheid blijken *Exod.* XXV—XXXI en XXXV—XL, waarmede wederom de ritueele wetten van *Leviticus* samenhangen, te zijn ingeschoven in het verhaal van de wetgeving en de gebeurtenissen bij den Sinaï, dat Jahvistisch van oorsprong is (*Exod.* XIX—XXIV, XXXII—XXXIV). Wat in *Num.* XVI, XVII tot de „Grundschrift" behoort, is onzelfstandig en louter toevoegsel tot het bericht over den opstand van Dathan en Abiram. Wanneer Nöldeke zich moeite geeft om te bepalen, wat de „Grundschrift" inhield betreffende de verovering van Kanaän — „so beruht diese Bemühung eben auf der Voranssetzung, dass eine solche Schrift der Erzählung zum Grunde liege und fällt weg mit der Einsicht, dass diese „Grundschrift" nur aus Zusätzen besteht." En nog eens: „Wenn die sg. Grundschrift des Pentateuchs nicht die Grundlage der Erzählung desselben ansmacht, sondern aus später zu dem jahwistischen Werke hinzugekommenen Zusätzen besteht" (S. 474).

Tegen dit gevoelen van Graf bestaan bij mij overwegende bedenkingen. Ik draag ze met te meer vrijmoedigheid voor, omdat ik meen te kunnen aanwijzen èn welke waarheid aan de opvatting van Graf ten grondslag ligt, èn uit welke — licht verklaarbare — verwarring de dwaling, waarin hij verviel, is voortgekomen.

De beschouwing van Graf schijnt al aanstonds *a priori* min waarschijnlijk. Hij begint met zich te beroepen op Hupfeld's argumentatie ten gunste der zelfstandigheid van het Jahvistische verhaal. Doch die argumentatie getuigt, voor een goed deel, ten gunste ook van de zelfstandigheid der zgn. „Grundschrift." Hare mededeelingen zijn vaak met die van den Jahvist in onverzoenlijken en openbaren strijd. En toch zouden ze zijn geschreven met de bepaalde bedoeling om in het werk van den Jahvist te worden opgenomen en het aan te vullen! Is dit niet geheel onaannemelijk?

Ten andere valt in het oog, dat Graf somwijlen uit zijne ware praemissen méér afleidt dan er, bij wettige gevolgtrekking, uit voortvloeit. Telkens komt hij er op terug, dat de priesterlijke berichten de verhalen van den Jahvist onderstellen. Dat schijnt inderdaad dikwerf het geval te zijn. Maar vloeit daaruit dan voort, dat die priesterlijke berichten — niet slechts door iemand, die den Jahvist kende, maar ook — tot aanvulling van den Jahvist geschreven zijn? Immers neen! Wij kunnen, met andere woorden, de onafhankelijkheid der priesterlijke stukken loochenen en hun niettemin zelfstandigheid toekennen, d. i. ze aanmerken als deelen of fragmenten van een boek, dat eenmaal op zich zelf heeft gestaan.

Hierbij komt nu, ten derde, dat Graf zich al te zeer geneigd betoont om te generaliseeren. De priesterlijke wetten zijn — gelijk ons gebleken is en ook door Graf erkend wordt — niet van éene hand, noch uit één tijd. Bij den nauwen samenhang tusschen geschiedenis en wetgeving is het lang niet onwaarschijnlijk, dat ook de priesterlijke verhalen deels ouder, deels jonger zijn. Welnu, dan is het immers zeer wel mogelijk, dat sommige (jongere) priesterlijke stukken „Zusätze" zijn en niets meer dan dat, terwijl andere (oudere) berichten of verhalen ontleend werden aan één en hetzelfde geschrift? Tegen verkeerde toepassing van het *simplex veri sigillum* kan niet ernstig genoeg gewaarschuwd worden. Waarom moet de verhouding van de priesterlijke stukken tot de profetische overal éene en dezelfde zijn? Met welk recht zouden wij b. v. uit *Num.* XVI, XVII concludeeren tot de samenstelling van *Genesis*?

Doch het wordt tijd, dat wij de teksten zelve in oogenschouw nemen en het probleem, dat ze ons voorleggen, zoo concreet mogelijk behandelen. Ten aanzien van de priesterlijke stukken in *Genesis* is thans zóó groote eenstemmigheid verkregen, als billijkerwijze kan worden gewenscht of althans verwacht. Er zijn eenige verzen over, naar welker oorsprong men raadt; sommige geslachtlijsten worden door den één tot de „Grundschrift," door den ander tot de jahvistische stukken gebracht. Doch overigens zijn Knobel, Boehmer, Colenso, Nöldeke, Schrader tot dezelfde slotsommen gekomen. De analyse van *Exodus* levert niet zoo zekere resultaten op. Het is om die reden, dat ik hier bepaaldelijk op *Genesis* de aandacht wil vestigen. In den strijd over den oorsprong der enkele betwiste verzen en der genealogieën

stel ik mij geen partij. Althans hier niet, want daarvan hangt ons oordeel over de zelfstandigheid der priesterlijke stukken niet af. Veeleer volg ik eenvoudig de leiding van Schrader, naar wiens oordeel [1]) van den „annalistischen Erzähler” afkomstig zijn: *Gen.* I: 1 — II; 4a; V: 1—28, 30—32; VI: 9—22; VII: 6, 7—9*, 11, 13—16, 18—21, 22*; VIII: 1, 2a, 3b,—5, 13a, 14—19; IX: 1—17, 28, 29; XI: 10—32; XII: 4b, 5; XIII: 6, 11b—12b; XVI: 1a, 3, 15, 16; XVII: 1*, 2—27; XIX: 29; XXI: 1b—5; XXIII; XXV: 7—18, 19, 20, 26b; XXVI: 6, 34, 35; XXVII: 46 — XXVIII: 9; XXXI: 17b, 18; XXXIII: 18, 19*; XXXV: 6a, 9*, 10—15, 23—29; XXXVI: 1—39 (40—43?); XXXVII: 1, 2a; XLVI: 5b—27; XLVII: 7—10, 11*, 27*, 28; XLVIII: 3—6 XLIX: 1a, 28b—33; L: 12, 13, 22*.

Wanneer wij nu deze stukken *uno tenore* lezen, dan blijkt m. i. ten duidelijkste èn dat ze de jahvistische verhalen onderstellen èn dat ze geenszins van den aanvang af bestemd waren om in die verhalen te worden ingeschoven. Het bewijs voor deze tweeledige stelling is eigenlijk reeds in mijn *Godsdienst van Israël* geleverd. [2]) Doch het kan hier, met het oog op de vraag die thans aan de orde is, worden opgehelderd en aangevuld.

Niet overal — het spreekt wel van zelf — komt de daareven geconstateerde verhouding tusschen de priesterlijke en de jahvistische stukken even duidelijk uit. Doch wat b. v. in de geschiedenis van de aartsvaders klaar en ondubbelzinnig aan het licht treedt, laat zich zonder eenigen dwang op *Gen.* I—XI toepassen. Ziethier een beknopt overzicht van gang en inhoud der priesterlijke stukken.

„Abram was 75 jaar oud, toen hij uit Haran ging. En Abram „nam Sara, zijne vrouw, en Lot, den zoon zijns broeders, en al „hunne bezitting, die zij zich verworven hadden, en al de zielen, „die zij hadden aangewonnen in Haran, en zij gingen uit om zich „te begeven naar het land Kanaän. [3]) Doch het land droeg hen „niet om gezamenlijk te wonen, want hunne bezitting was groot, „zoodat zij niet samenwonen konden. Daarom scheidden zij zich „van elkander: Abram ging wonen in het land Kanaän, en Lot „ging wonen in de steden der vlakte. [4]) En Sara, de vrouw „van Abram, baarde hem geene kinderen. Toen nam Sara, de

---

[1]) De Wette's *Einl.* I: 274 ff. [2]) Deel II: 98 vv. [3]) *Gen.* XII: 3b, 4.
[4]) *Gen.* XIII: 6, 11b—12.

„vrouw van Abram, Hagar de Egyptische, hare dienstmaagd, aan „het einde van 10 jaren, nadat Abram in het land Kanaän was „gaan wonen, en zij gaf haar aan Abram, haren man, hem tot „vrouw. En Hagar baarde Abram een zoon en Abram noemde „den naam zijns zoons, dien Hagar hem gebaard had, Ismaël. „En Abram was 86 jaren oud, toen Hagar aan Abram Ismaël „baarde." [1]) [Hierop volgt het uitvoerige verhaal van Elohîm's verschijning aan Abram, de sluiting van het verbond, de instelling van de besnijdenis, de verandering van Abram's naam, *Gen.* XVII; daarna lezen wij:] „Toen nu Elohîm de steden der vlakte „verdierf, toen gedacht Elohîm aan Abraham en zond Lot weg „uit het midden der omkeering, toen hij de steden omkeerde, „waarin Lot was gaan wonen. [2]) En Elohîm deed aan Sara ge„lijk hij gesproken had en Sara werd zwanger en baarde enz." [3])

Doch het is onnoodig nog meer uit te schrijven. Bij de lezing van dit stuk priesterlijke historiographie valt m. i. duidelijk in het oog,

1°. dat de onderscheidene berichten, waaruit het bestaat, niet eenvoudig toevoegselen zijn tot het jahvistische verhaal. Ze zijn, namelijk, als zoodanig beschouwd, deels overtollig, deels ongeschikt voor hun doel. Sommige bijzonderheden, bepaaldelijk de opgaven van Abram's leeftijd, strekken inderdaad tot aanvulling van het jahvistische verhaal. Maar buitendien bevatten de priesterlijke stukken het een en ander, dat de Jahvist reeds had medegedeeld. Men zie *Gen.* XII: 4b, 5; XVI: 1a, 3, 15, 16; XIX: 29. Daarnevens komen afwijkingen voor van de jahvistische voorstelling. Zoo zijn b. v. de woorden „om te gaan naar het land Kanaän", *Gen.* XII: 5b, in strijd met vs. 1—4a, waar wij lezen, dat Abram niet weet werwaarts Jahveh hem roept. Zoo wordt in H. XIII als oorzaak der scheiding van Abram en Lot door den één de twist tusschen beider herders, door den ander-de ongenoegzaamheid der ruimte in Kanaän genoemd. — Doch even duidelijk is

2°. dat de auteur der priesterlijke stukken het jahvistische verhaal kent en den inhoud daarvan, op zijne wijze, resumeert en teruggeeft. Zijne voorstelling van de feiten is een *breviarium*, uit een bepaald gezichtspunt bewerkt. Nergens komt dit helder der uit dan in *Gen.* XIX: 29. „Toen nu Elohîm de steden der

[1]) *Gen.* XVI: 1a, 3, 15, 16. [2]) *Gen.* XIX: 29. [3]) *Gen.* XXI: 1b. verv.

vlakte verdierf" — zoo schrijft iemand, die onderstelt, dat zijne lezers van dat feit kennis dragen, en daarvan slechts zooveel mededeelt als voor zijn bijzonder doel volstrekt onmisbaar is. Ook de uitdrukking „de steden der vlakte" is karakteristiek. De schrijver had haar reeds gebezigd in H. XIII: 12 („en Lot ging wonen in de steden der vlakte"), op welke mededeeling hij terugwijst *Gen.* XIX: 29b („toen hij de steden omkeerde, waarin Lot was gaan wonen"). Nu spreekt het van zelf, dat Lot niet in de steden der vlakte zich kon vestigen en dat de sage van zijn verblijf in de Jordaan-vlakte steeds inhield, dat hij ééne, met name aangewezen stad — en wel Sodom — tot zijne verblijfplaats koos. Dit kan ook den priesterlijken auteur niet onbekend zijn geweest. Doch hij kiest met opzet de algemeene en eigenlijk niet recht gepaste formule, omdat de bijzonderheden hem niet aangaan en slechts het feit, dat Lot naar die steden zich begaf en bij hare omkeering ter wille van Abraham gespaard werd, hem der vermelding waardig schijnt. — Men plaatse eens zijne overige mededeelingen in het licht, dat van deze ééne aanteekening afstraalt. Is het niet overal dezelfde verhouding? Blijkt niet telkens, dat door de sobere en deftige voorstelling van den priesterlijken auteur de concrete en aanschouwelijke sage heenschemert, die de Jahvist en zijne voorgangers ons teruggeven?

In het vervolg der patriarchale geschiedenis dezelfde verschijnselen. Men leze eens achtereenvolgens *Gen.* XXVI: 34 v., XXVII: 46 — XXVIII: 9 [1]..... XXXI: 17b, 18; XXXIII: 18, 19. Is dit levende of gemaakte geschiedenis? Geeft de auteur ons hier wat hem, mondeling of schriftelijk, was overgeleverd? Of ontwerpt hij een stemmig tafereel uit de volkssage en hare profetische bewerking? Zonder eenigen twijfel het laatste. Maar dan is het ook hier weder als in de voorafgaande hoofdstukken: de voorstelling der „Grundschrift" heeft die van den Jahvist tot haren achtergrond. — Doch ook hierin blijft de vroegere verhouding bewaard, dat de priesterlijke stukken ongeschikt blijken te zijn tot aanvulling van de jahvistische. Wat gene behelzen over de oorzaken van Jakob's reis naar Haran en verder over zijne scheiding van Ezau (*Gen.* XXXVI: 6, 7), is zoo geheel onvereenigbaar met de mededeelingen van den Jahvist, dat het niet kan zijn neergeschreven ter aanvulling van deze laatste.

---

[1]) Het verhaal der „Grundschrift" is hier onvolledig medegedeeld.

Wordt het nu door de aandachtige studie van de priesterlijke stukken in *Genesis* bewezen, dat er een historisch geschrift heeft bestaan, waaruit ze zijn overgenomen, dan bevreemdt het ons allerminst, ook in *Exodus* fragmenten van datzelfde geschrift te ontdekken. Ik treed daarover nu niet in bijzonderheden. De stelling, tegenover het gevoelen van Graf uitgesproken, is thans bewezen. Meer dan dit ligt voor het oogenblik niet in mijn plan. Alleenlijk wil ik nog doen opmerken, dat de aanleg van dat historische geschrift, voor zoover deze met zekerheid uit de in *Genesis* bewaarde fragmenten kan worden opgemaakt, volkomen overeenstemt met het doel, dat wij aan den auteur moeten toeschrijven. Het staat namelijk vast, dat die auteur vóór alles wetgever wilde zijn. Nu vond hij goed, zijne wetten historisch te encadreeren. Doch het ligt in den aard der zaak, dat hij zich daarbij toelegt op beknoptheid en inzonderheid over de eeuwen, die aan de Mozaïsche wetgeving voorafgaan, slechts het volstrekt noodige in het midden brengt. Er kan dus aan den omvang der priesterlijke stukken in *Genesis* geenerlei bezwaar worden ontleend tegen de hypothese, die ik thans verdedig. Integendeel, die omvang is juist wat wij verwachten zouden, wanneer wij ons het doel van den auteur voor oogen stelden.

Nog één wenk, voordat ik van dit onderwerp afstap. Met het oog op *Gen.* XII verv. schreef ik elders: „De priesterlijke wetgever handelde met de verhalen zijner voorgangers ongeveer evenzoo als de Chroniekschrijver met die van *Samuel* en *Koningen:* behoudens het verschil, dat uit den aard der zaak voortvloeit, staan de David en de Salomo van den Chroniekschrijver tot die der traditie als de patriarchale gestalten van den priesterlijken auteur tot die van den Jahvist." [1]) Het komt mij thans voor dat de onderneming van den Chroniekschrijver, niet slechts in dit ééne opzicht, maar in haar geheel eene analogie oplevert voor den literarischen arbeid van den priesterlijken geschiedschrijver en wetgever. Ook deze had, even als de Chroniekschrijver, oudere geschriften voor zich liggen, die hem niet bevredigden. Hij sloeg de handen aan het werk, niet om die oudere documenten aan te vullen, maar om ze te vervangen door iets nieuws. Bij de samenstelling hiervan bedient hij zich met groote vrijheid van den arbeid zijner voorgangers. Steeds bleef zijn oog gericht op

[1]) *Godsd. v. Israël* II: 100.

zijn hoofdonderwerp, dat hij van den aanvang af aankondigde (verg. *Gen.* II: 3; IX: 1 verv.; XVII) en waarop hij, niet zonder overhaasting, losging — evenals de Chroniekschrijver, voor wien Jeruzalem en de tempel hoofdzaak zijn, de geschiedenis van Israël vóór David kort afhandelt en reeds in H. I—IX van zijn 1ste boek bij voorkeur vermeldt wat op de stammen Juda, Benjamin en Levi betrekking heeft.[1] Het zou niet moeilijk vallen, deze analogie nog verder uit te werken. Doch genoeg reeds ten bewijze, dat de hier verdedigde opvatting van den oorsprong der priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch met de literarische zeden der Joden na de ballingschap geheel in harmonie is.

III.

»Wanneer had de redactie (diaskeue) van Pentateuch en *Josua* haar volledig beslag erlangd?"

Na deze derde en laatste vraag, aan het slot van mijn vorig opstel opgeworpen, te hebben afgeschreven, neem ik de vrijheid aanstonds in herinnering te brengen, wat ik dáár onmiddellijk liet volgen, dat ik tot de beantwoording van deze en de vorige vragen iets wenschte bij te dragen en mij buiten staat rekende om alle moeilijkheden weg te ruimen. Thans vooral besef ik levendig, hoe noodig het was de verwachting mijner lezers laag te stemmen. Wel houd ik mij, aan den éénen kant, ten volle verzekerd, dat wij ons thans, wat de priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en *Josua* aangaat, op den goeden weg bevinden en dat hunne werkelijke verhouding tot de andere wetten en verhalen, derhalve ook de chronologie van de verschillende elementen, waaruit de Pentateuch bestaat, ontdekt en voor goed vastgesteld is. Doch, aan de andere zijde, ben ik de eerste om toe te stemmen, dat er nog veel onzekers overblijft en dat wij alle reden hebben, om, vooral ten aanzien van de bijzonderheden, naar „meer licht" verlangend uit te zien. Het spreekt dus van zelf, dat ik op de daareven gestelde vraag geen antwoord kan geven, dat mij zelven volkomen bevredigt. Doch dit is geen reden om terug te houden wat ik meen te hebben. Men vergunne mij dus uiteen te zetten, hoever op dit oogenblik, naar mijne meening,

---

[1] Ald. II: 286 v.

onze wetenschap reikt. Het zal dan tevens blijken, op welken grond de hoofdzaak mij toeschijnt boven redelijke bedenking verheven te zijn en waar de onzekerheid, mijns inziens, begint.

In de geschiedenis der priesterlijke bestanddeelen van Pentateuch en *Josua* kunnen wij vijf perioden onderscheiden. Ik wil eerst haar karakter teekenen en hare grenzen trekken, om daarna — dikwerf door eene eenvoudige verwijzing naar mijn „Godsdienst van Israël" — de aldus voorgedragen verdeeling te rechtvaardigen.

Iste periode, van Salomo's tempelbouw tot het begin der Babylonische ballingschap. Mondelinge voortplanting der priesterlijke traditiën en regelen. Schriftelijke opteekening van enkele, losse priesterlijke adviezen.

IIde periode, van het begin tot het einde der Babylonische ballingschap. Nadat Ezechiël, in zijn trant, de wenschen der priesterschap betreffende de toekomst der theokratie had geformuleerd, wordt, onder de ballingen in Babylonië, een eerste systeem van priesterlijke wetgeving op schrift gebracht, waarvan ons in *Lev.* XVIII—XXIII, XXV, XXVI, wellicht ook elders in *Leviticus*, overblijfselen zijn bewaard gebleven.

IIIde periode, van het einde der ballingschap tot den tocht van Ezra naar Judea (538—458 v. Chr.). In Babylonië, onder de daar achtergebleven Joden, ontstaat een historisch-legislatief geschrift, waarin de daareven vermelde wetgeving wordt opgenomen. Het is dat geschrift, welks afzonderlijk bestaan tegen de bedenkingen van Graf door mij gehandhaafd werd. Bij gebrek aan een beteren naam kunnen wij het, met Ewald, „het Boek der Oorsprongen" noemen.

IVde periode, van Ezra's aankomst in Judea tot de invoering van de geheele Mozaïsche wet (*Neh.* VIII—X), d. i. van 458 tot ± 444 v. Chr. „Het Boek der Oorsprongen" wordt, waarschijnlijk door Ezra, met het jahvistisch-deuteronomische geschrift, dat sedert de laatste jaren van het koninkrijk Juda bestond, tot één geheel verbonden. Het is de periode der redactie van Pentateuch en Josua in engeren zin.

Vde periode, van Ezra tot........ Het tijdvak van de bemoeiingen der schriftgeleerden met den tekst der Wet, of, gelijk Popper zich uitdrukt (boven bl. 403), der voortgezette Diaskeue van den Pentateuch. De door Ezra geredigeerde Wet wordt hier en daar aangevuld en uitgebreid, voorts afgerond en gepolijst.

De hoofdpunten dezer schets moeten nu, zooveel noodig, worden gerechtvaardigd. Ten aanzien van elke periode in het bijzonder volgen hier enkele opmerkingen.

I. De dichter van den aan Mozes toegekenden zegen, tijdgenoot van Jerobeam II, was er getuige van, hoe de zonen van Levi „de rechten van Jahveh aan Jakob onderwezen en zijne thorah aan Israël" (*Deut.* XXXIII: 10). Deze hunne werkzaamheid duurde nog voort in de dagen van den Deuteronomist (omstreeks 625 v. Chr.), die zijne lezers vermaant „naarstig waar te nemen en te doen naar alles wat de Levietische priesters hen zouden leeren" (naar de thorah, die zij hun, inzonderheid over de melaatschheid en hare genezing, zouden voordragen), *Deut.* XXIV: 8 verg. XVII: 9, 10; XXI: 5. Toch kon de Deuteronomist ook reeds een priesterlijk advies over de onderscheiding tusschen reine en onreine dieren in zijn wetboek opnemen, H. XIV: 1—21 — zoodat met de opteekening van die adviezen in zijn tijd althans een begin was gemaakt. [1])

II. Bij hetgeen elders tot aanbeveling van de hier voorgedragen hypothese werd aangevoerd [2]) heb ik weinig of niets te voegen. Dat in *Lev.* XVIII verv. duidelijke sporen zijn op te merken van eene oudere wetgeving, door den auteur van de „Grundschrift" (of van het „Boek der Oorsprongen") overgenomen en gebruikt, wordt vrij algemeen erkend. Ook aan *Lev.* VI, VII kan die oudere wetgeving ten grondslag liggen (boven blz. 500). Zij is jonger dan Ezechiël, maar toch vóór het einde der Babylonische ballingschap (538 v. Chr.) geschreven — gelijk uit *Lev.* XXVI: 30, 34, 35, 43 blijken kan. [3]) De hoofdzaak staat dus vast genoeg. Doch ten aanzien van den omvang dezer priesterlijke wetgeving en van het gebruik, dat de auteur der „Grundschrift" daarvan maakte, zijn wij nog lang niet genoeg ingelicht. Trouwens wij staan hier voor een zeer moeilijk vraagtstuk, dat wellicht nimmer volledig zal worden opgelost.

III. Na hetgeen in de vorige afdeeling van dit opstel werd betoogd kan ik hier kort zijn. Het plan van „het Boek der Oorsprongen" werd in mijn „Godsdienst van Israël" geschetst. [4]) Geheel op zich zelve bewijst de mogelijkheid om zulk een plan te vinden, dat er eenmaal een „Boek der Oorsprongen" heeft

[1]) Verg. *Godsd. van Israël* I: 338 v., 381, 387 v., 440 v., 502—4.
[2]) Ald. II: 57 vv. 89—96. [3]) Ald. bl. 94—96.
[4]) Ald. bl. 67—83 verg. 96—102.

bestaan, of m. a. w. dat de historische stukken van priesterlijken oorsprong meer zijn dan onzelfstandige toevoegselen tot de oudere profetische verhalen. Wat buitendien daarvoor pleit is den lezer thans, in de polemiek tegen Graf, blootgelegd. — Doch met welk recht wordt dit „Boek der Oorsprongen" tusschen de jaren 538 en 458 v. Chr. geplaatst? Ook daarover heb ik mij vroeger verklaard.[1] Ik erken wederom, dat zich hier in mijne „geschiedenis der priesterlijke bestanddeelen" een donkere plek voordoet. De onderstelling, dat het genoemde boek in dien tijd en wel in Babylonië geschreven is, berust eensdeels op de overtuiging, dat het jonger moet zijn dan de (exilische) wetgeving, in *Lev.* XVIII verv. gebruikt, anderdeels op de overweging dat Ezra (tusschen 458 en 444 v. Chr.) het „Boek der Oorsprongen" met de oudere verhalen en wetten verbond. Positieve bewijzen òf voor die tijdsbepaling òf voor Babylonië, als woonplaats van den auteur, ontdek ik in „het Boek der Oorsprongen" zelf niet. Maar evenmin vind ik daar iets, dat zich tegen de hier verdedigde hypothese verzet.

Vóórdat ik verder ga, wil ik de aandacht vestigen op de merkwaardige overeenstemming tusschen mijne hypothese en de uitkomsten van De Goeje's onderzoek betreffende *Gen.* X.[2] De zoogenaamde volkeren-tafel wordt — evenals vroeger door Tuch, Knobel en anderen — zoo ook nu door Nöldeke voor een bestanddeel der „Grundschrift" gehouden.[3] Ik ben zeer geneigd om met hem in te stemmen, vooral omdat in die tabel juist zeventig afstammelingen van Noach worden opgesomd — hetgeen geheel overeenkomt met de bekende ingenomenheid van den auteur der „Grundschrift" met ronde getallen: aan toeval kunnen wij hier toch wel niet denken. Nu maakt De Goeje het zeer waarschijnlijk, dat het document, waarvan *Gen.* X eene omwerking is, geschreven werd tusschen de jaren 538 en 526 v. Chr., tegen het einde der regeering van Cyrus of in de eerste jaren van Cambyses. De auteur der volkeren-tafel is dus nog jonger. Hoe lang na 526 v. Chr. hij schreef, blijkt niet duidelijk. De Goeje zelf is geneigd, om een vrij langdurig tijdsverloop aan te nemen[4], doch zijne argumenten zijn niet beslissend. Wat zou ons verhinderen te onderstellen, dat de omwerking 50 à 60 jaren nadat het origineel geschreven is heeft

[1]) Ald. bl. 134 verv. en elders. [2]) Hierboven bl. 233—68.
[3]) A. a. O. S. 14 f. [4]) T. a. p. bl. 265 vv.

plaats gehad? Wanneer wij in aanmerking nemen, met hoe groote vrijheid de priesterlijke auteur zijne documenten placht te behandelen, dan kunnen wij het volstrekt niet vreemd achten, dat hij toen reeds aan het werk van zijnen voorganger eene geheel andere beteekenis gaf, dan het eigenlijk had.

IV. Wat er voor pleit om de redactie van Pentateuch en *Josua* — d. i. de samenvoeging van de priesterlijke met de jahvistische en deuteronomische bestanddeelen [1]) — aan Ezra toe te kennen en haar te plaatsen in het tijdvak, dat tusschen zijne aankomst in Judea en de invoering van de Wet volgens *Neh.* VIII—X verliep, behoeft hier niet opnieuw te worden uiteengezet. [2]) Onze 4de periode berust op eene conjectuur, maar op zulk eene, die èn door de van elders bekende feiten èn door de traditie over Ezra ten sterkste wordt aanbevolen.

V. De allereerste regel bij elk historisch onderzoek is deze, dat wij de werkelijkheid nemen, zooals zij zich aan ons voordoet, en nimmer, om overwegingen van bijkomenden aard, een handbreed afwijken van hetgeen de documenten ons opleggen. Stond het aan mij, dan zou ik — waartoe het ontveinsd? — de 5de periode van de geschiedenis der priesterlijke bestanddeelen volgaarne supprimeeren. Wij hebben allen eene zekere voorliefde voor vaste resultaten. Het zou ons dus aangenaam zijn, het jaar te kunnen aanwijzen, waarin aan onzen tegenwoordigen Pentateuch de laatste hand was gelegd, en Ezra te mogen aanmerken als den auteur der eindredactie. Van het oogenblik af, dat wij nog dieper gaan afdalen en jongere wijzigingen aannemen, verliezen wij als het ware den grond onder onze voeten en drijven wij rond op eene wijd uitgestrekte zee, zonder veel hoop om weldra weder het strand te bereiken. Doch aan dien weerzin mogen wij niet toegeven. De noodzakelijkheid is ons opgelegd. Ondubbelzinnige feiten dwingen ons te erkennen, dat de tekst der Thorah ook nog na Ezra veranderingen heeft ondergaan, dat niet slechts hier en daar de lezing is „verbeterd," maar dat ook nieuwe wetten opgenomen en oudere meer of min gewijzigd zijn. In één woord: terwijl men vroeger aannam, dat de tekst van Pentateuch en *Josua* althans van Ezra's tijd af onveranderd en bijna ongeschonden was overgeleverd, moeten wij thans toegeven, dat die tekst nog na het midden der 5de eeuw

---

[1]) Verg. *Godsd. v. Israël* II: 264. [2]) Ald. bl. 134—38.

zijne geschiedenis heeft, en wel eene zóó belangrijke geschiedenis, dat althans hare eerste periode met gelijk recht het laatste tijdvak der geschiedenis van de boeken zelve kan worden genoemd. Het is juist de onmogelijkheid, waarin wij ons thans gebracht zien, om de grenslijn te trekken tusschen het onderzoek naar het ontstaan der boeken en de critiek van den tekst, die het tegenwoordig *stadium* van het critisch onderzoek kenmerkt en — al moet zij ook als vooruitgang worden beschouwd — het pijnlijke en onbevredigende van dat *stadium* uitmaakt.

Ik gewaagde daar van „ondubbelzinnige feiten.” De sterkst sprekende heb ik elders aangewezen en toegelicht. [1]) Doch ook onder de verschijnselen, die hierboven (bl. 492 vv.) werden gereleveerd, zijn er althans eenige, die slechts ééne opvatting toelaten. De schriftgeleerden na Ezra hebben zich veranderingen veroorloofd, daaronder ook zulke, die niet bloot den vorm betroffen.

Hoe langen tijd gingen zij daarmede voort? Op deze vraag kan natuurlijk geen stellig antwoord worden gegeven. Dit volgt aanstonds uit hetgeen daareven werd opgemerkt over de thans uitgewischte grenslijn tusschen de redactie van de boeken en de geschiedenis van hun tekst. Deze laatste was eigenlijk eerst ten einde, toen men ophield den tekst in handschriften te vermenigvuldigen, of nam toen althans eene geheel andere wending. Vóór de vaststelling der Masora was die tekstgeschiedenis in vollen gang: de opzettelijke verbeteringen, die men toen aanbracht, kunnen nog als de voortzetting van den redactie-arbeid worden aangemerkt. Intusschen bestaat er toch een — wel niet volstrekt, maar toch — duidelijk in het oog vallend verschil tusschen de kleine wijzigingen, liefst in de vocalisatie-alléén, die men zich t o e n veroorloofde, en de meer doortastende veranderingen, waarvoor men v r o e g e r niet terugdeinsde: kunnen wij niet eenigermate bepalen, wanneer de periode der laatstgenoemde gesloten was?

Ziethier wat op deze vraag kan worden geantwoord. Het ligt, vooreerst, in den aard der zaak, dat de vrijmoedigheid om aan de Wet nieuwe bepalingen toe te voegen of hare verordeningen te wijzigen, allengs afnam. Onmiddellijk na Ezra zag men daarin nog weinig bezwaar. Doch weldra moest het strijdig schijnen met den eerbied, aan de Wet verschuldigd. Bovendien verbood het zich van zelf, toen de Wet meer algemeen bekend en in een

---

[1]) Ald. bl. 219—21 en 263 verv.

steeds grooter aantal exemplaren verbreid werd. Nu mogen wij ons van die verbreiding geene overdreven voorstelling vormen. Maar het staat toch vast, dat tijdens de vervolging van Antiochus Epiphanes (167 v. Chr.) vele Joden in het bezit waren van een exemplaar der Thora [1]). Toen was het dus niet langer mogelijk wijzigingen te maken, die — let wel! — in alle voorhanden codices ingang zouden vinden — althans wanneer die wijzigingen van eenig belang waren.

Doch hieraan mag, ten andere, worden toegevoegd, dat wij over de vraag, of onze tegenwoordige Pentateuch op een gegeven tijdstip al dan niet voorhanden was, getuigen kunnen raadplegen, die ons niet geheel en al onbevredigd laten. Allereerst den Chroniekschrijver (± 250 v. Chr.). Het blijkt niet, dat eenige pericope van onzen Pentateuch hem onbekend was. Wel, omgekeerd, dat hij bepalingen, die wij voor jonger dan Ezra te houden hebben, had gelezen. Dit geldt b. v. van *Exod.* XXX: 11—16 (verg. 2 *Chr.* XXIV: 6, 9) en van *Lev.* XXVII: 32, 33 (de veertiende, verg. 2 *Chr.* XXXI: 5, 6). Al is het nu onbewijsbaar, dat hij volkomen denzelfden tekst voor zich had, als wij thans — dat de Pentateuch in zijne dagen „im Grossen und im Ganzen" zóó luidde als nu, kunnen wij met vrijmoedigheid verzekeren. — Ongeveer gelijktijdig met den Chroniekschrijver is de Grieksche vertaling van de wet. Haar getuigenis is natuurlijk veel vollediger dan dat van den jongeren geschiedschrijver, die slechts incidenteel blootlegt wat hij in zijn exemplaar der Thorah vond. Het is zeker niet gewaagd, al wat de Masoretische recensie en de Grieksche overzetting met elkander gemeen hebben als *textus receptus* der Thorah in de 3de eeuw v. Chr. aan te merken. Ook waar beiden in lezing van elkander verschillen, kan de toen aangenomen tekst door vergelijking van hare getuigenissen met genoegzame zekerheid worden vastgesteld. Nu zijn de afwijkingen der LXX, gelijk bekend is, in den regel gewone varianten. Evenwel met ééne uitzondering: in de laatste hoofdstukken van *Exodus* had de Grieksche vertaler een anderen, en wel een korteren tekst voor zich. Daaruit is door Popper afgeleid, dat de beschrijving van den tabernakelbouw eerst na het midden der 3de eeuw die uitgebreidheid heeft gekregen, die zij thans, in den Masoretischen tekst, vertoont. Mijne conclusie

---

[1]) 1 *Makk.* I: 56, 57.

luidt, in overeenstemming met het daareven gestelde, eenigszins anders. Het is, nu de beide getuigen in dezer voege van elkander afwijken, onbewezen en onbewijsbaar, dat de Masoretische recensie van *Exod.* XXXV — XL reeds vóór het midden der 3de eeuw bestond. Wij kunnen verder gaan en zeggen: de verschijnselen, die zich daar in den tekst voordoen, leveren het bewijs, dat de genoemde zes hoofdstukken, tijdens het ontstaan der vertaling nog niet in alle handschriften den Masoretischen vorm hadden. Doch het blijft mogelijk, dat ze toch reeds in deze vorm bestonden, b. v. van het jaar 300 v. Chr. af. Met andere woorden: wat de LXX niet opnamen behoorde ook niet tot den algemeen geldigen tekst, maar was toch wellicht reeds voorhanden, toen zij hunne taak volbrachten. Ik erken evenwel, dat ten aanzien van de meer genoemde Capita twijfel blijft bestaan. Zooveel te meer hechten wij dan aan de zekerheid, die de overeenstemming van Masora en LXX ten aanzien van de overige hoofdstukken ons oplevert. Eene hypothese als die van Popper kan alleen ten aanzien van Exod. XXXV verv. worden geopperd. Behoudens de wijzigingen, die kort vóór of na het midden der 3de eeuw in die Capita kunnen zijn aangebracht, had toen de Diaskeue van den Pentateuch haar volledig beslag erlang. [1])

Zoo kan dan ons eindresultaat geen ander zijn dan dit: na de redactie van den Pentateuch door Ezra (± 450 v. Chr.) werd nog gedurende ten minste anderhalve eeuw (tot 300 v. Chr.), wellicht zelfs gedurende twee eeuwen (tot 250 v. Chr.), de tekst dier verzameling, en wel bij voorkeur in de jongste, priesterlijke stukken, gewijzigd, omgewerkt en uitgebreid. Intusschen mag als waarschijnlijk worden aangenomen, dat de meer gewichtige veranderingen, die men zich veroorloofde, reeds in den aanvang van dit tijdvak zijn aangebracht. Van het jaar 250 v. Chr. af is, in het algemeen en behoudens de gewone varianten, het ongeschonden voortbestaan van den Pentateuch door het overeenstemmend getuigenis van de Masora en de Grieksche overzetting — dikwerf door dat der Samaritaansche recensie bevestigd — op voldoende wijze gewaarborgd.

Juli 1870. A. KUENEN.

[1]) Verg. hiermede *Godsd. van Israël* II: 222 en 266.

BOEKBEOORDEELING.

PASCAL. *Sein Leben und seine Kämpfe,* von Dr. Joh. Georg Dreydorff, Pastor der reformirten Kirche zu Leipzig. Leipzig, Verlag von Duncker und Humblot 1870, *f* 5.35.

Naar het standpunt van dezen schrijver behoeft men niet meer te vragen, als men de drie bladzijden van zijn Vorwort gelezen heeft. Zelfs het onderschrift zou reeds voldoende zijn. Het luidt: „Berlin, während des 4 deutschen Protestantentags, gegenüber der heut' kirchengeschichtlich gewordenen „„Turnhalle"" am 6 October 1869." Hij behoort tot die protestanten, voor wier samenkomst het rechtzinnig Berlijn zijne kerken sloot en die daarom de Turnhalle tot hun kerk wijdden. Onder hen zal hij niet tot de weifelende broeders gerekend worden. Zijne taal is die van een beslisten voorvechter tegen alle hiërarchische tirannie, zoowel die van een Oberkirchenrath als die van een oecumenisch concilie. Hij gelooft aan geen „vrede op aarde" zoolang de Jezuïeten niet door de veiligheidspolitie het land zijn uitgezet, en hij verklaart de Vermittelungs-theologen onmachtig om aan dien vijand het hoofd te bieden, omdat zij zelven in het gareel der hiërarchie verstrikt zijn.

Deze denkwijze blijft niet zonder invloed bij zijne beoordeeling van een verschijnsel als het Jansenisme en van een persoon als Pascal. Wij zullen dat aanstonds zien. Maar vooruit wil ik de mogelijke verdenking afweren, dat dit boek als het werk van een partijman zou gekenschetst kunnen worden. Het tegendeel is waar. Eene krachtige persoonlijke overtuiging geeft den schrijver een vasten maatstaf bij de beoordeeling der historische episode, die hij schildert, maar zij doet niets te kort aan de

onbevangenheid zijner kritiek, noch ook aan de waardeering van personen en verschijnselen, die andere beginselen dan zijne eigene vertegenwoordigen. Ik moet verklaren dat deze mij tot nu toe onbekende auteur door dit werk een hooge plaats in mijne achting heeft ingenomen. Hij behoort tot die historici, die in de geschiedenis nog iets anders zoeken en weten te vinden dan een verzameling van curiosa; hij weet het algemeene in het bijzondere te ontdekken, maar hij weet ook aan het bijzondere zijn recht toe te kennen en schuwt geen zorgvuldige detailstudie om tot een juist oordeel te komen. Ik geloof dat hij in het algemeen in zijne karakteristiek van het Jansenisme en bepaald van Pascal zeer goed is geslaagd.

Het werk is verdeeld in drie boeken: Pascals Leben, Polemik en Niederlage. Het begint met een schets van de familie en de maatschappelijke verhoudingen, waarin Pascal zijne eerste vorming verkreeg. Niets daarin gelijkt op een voorschool van Port-Royal. De vader is een man van de wereld; van de twee zusters van Blaise toont de oudste Gilberte nu reeds dien realistisch-practischen zin, die haar later ook bewaren zou voor de overspanning der overige familieleden. Jacqueline, de toekomstige „Soeur de sainte Euphémie,'' wijdt hare jeugd aan de Musen en verwerft zich zelfs aan het hof een naam door hare verzen, waarin alleen een bedorven smaak iets te bewonderen kon vinden. Blaise zelf heeft nog geen andere hartstocht dan die voor de mathesis, waarin hij, na lange voorbereiding, als voor de initiatie in een geheimzinnig mysterie, door zijn vader ingewijd, weldra eene hoogte bereikt, die hem eene rechtmatige plaats onder de geleerden verschaft. Op zijn achttiende jaar voltooide hij die beroemde rekenmachine, die hem 5 jaren had bezig gehouden en die hem een deel van zijne gezondheid heeft gekost. Zoo er in hem een overheerschende karaktertrek is op te merken, het is alleen eerzucht, maar niets dat naar het rigorisme van zijne latere levensperiode zweemt. Het eerst dringt in dien familiekring eene andere levensopvatting binnen, toen, tijdens hun verblijf te Rouen in 1646, een accident aan het been door een val op de gladde straat den vader overkomen, de aanleiding wordt, dat twee broeders, de la Bouteillerie en des Landes, beroemde heelkundigen en tevens mannen van strenge godsdienstige beginselen, gedurende 3 maanden daar hun intrek namen. De jansenistische auteurs hebben daarin een bijzon-

dere leiding der Voorzienigheid gevonden en met dit voorval in nauw verband gebracht wat zij noemen Pascals eerste bekeering. Van die bekeering is evenwel omstreeks 1646 nog niets te vinden. Het kan zijn, dat hij eenigen indruk ontvangen hebbe van een hooger ernst in de godsdienst dan hij zelf nog kende, maar in al den tijd van 1649—1654 zoekt men te vergeefs naar iets, dat ten bewijze zou kunnen strekken van een veranderde geestesrichting. Integendeel, zijn leven is in die jaren door en door wereldsch. Hij zoekt allerlei verstrooiïng, maakt grooter verteringen dan zijn middelen hem veroorloven en stort zich daardoor in schulden. Wel verre van tot het Jansenisme te neigen, maakt hij zich meer en meer te huis in de wereldbeschouwing van Montaigne. Niets doet verwachten, dat de school van St. Cyran hem weldra onder hare adepten en leidslieden zal tellen.

Parijs, waar hij de laatste jaren doorbracht, was, met het nabijliggend Port-Royal des Champs, het middelpunt der jansenistische beweging. Altijd zal die beweging een belangrijke bladzijde in de geschiedenis van het Katholicisme blijven. Belangrijk om de groote namen die zich daaraan hechten, maar ook om het tragische van de gebleken onmogelijkheid eener soortgelijke hervorming op den bodem der katholieke kerk. Wat was eigenlijk het Jansenisme? Dreydorff geeft daarvan deze beschrijving, bl. 30 vg: Der Jansenismus ist gleich bei seinen ersten Vertretern seinem allgemeinen Wesen nach ebenso gewiss ein Hinausgehen über die katholische Frömmigheit, wie es um hundert Jahre früher der Protestantismus gewesen ist. Man sagt wenig mehr als nichts über deren Verhältniss zu einander, wenn man darauf hinweist, wie heftig die Jansenisten gegen die ihnen zum Vorwurf gemachte Verwandtschaft mit dem Calvinismus zu protestiren pflegten und wie eifrig sie specifisch-katholische Dogmen festhielten, um auch ihre Gnadenwahlslehre als eine nur zufällige Annäherung an die Lehre der Abtrünnigen in allgemeinem Credit zu erhalten. Der Jansenismus kann von seinem eigenen Standpuncte aus gar nicht völlig gewürdigt werden. Sich selbst zu täuschen über sein Princip und über dessen Consequenzen gehört so sehr zum Eigenthümlichen seiner Erscheinung, dass jede Beurtheilung nothwendig schief ausfallen muss, die auf diese subjective Beschränktheit desselben keine Rücksicht nehmen will. Nicht im Anstossnehmen an einzelnen positiven Dogmen, sondern in der veränderten Stellung

welche das religiöse Subject den Forderungen der kirchlichen Auctorität gegenüber einnimmt, ist die Quelle der jansenistischen Bewegung zu suchen. Die religiösen Bedürfnisse des Jansenisten sind tiefer, sein verlangen nach Heilsgewissheit ist stärker, als dass ihm die äussern und allgemeinen Formen der kirchlichen Gemeinschaft genügen könnten. Nicht Zweifel an der Auctorität und Unfehlbarkeit der Kirche, sondern Zweifel an seinem individuellen Heilsbesitze drängen ihn, eine besondere Versicherung desselben nicht neben, sondern innerhalb der durch ihre unbestrittene Auctorität getragenen kirchlichen Institutionen zu suchen. Das nächstliegende ist, sich eines grössern Eifers in den vorgeschriebenen Cultushandlungen zu befleissigen, es ernster zu nehmen mit den Forderungen der Kirche an die einzelne Persönlichkeit, und insofern diese nicht streng genug erscheinen, sie durch selbstgewählte Leistungen, durch ascetische Uebungen und andere „fromme Werke" zu ergänzen." Erkent men de juistheid dezer karakteristiek, — en ik weet niet welke wezenlijke bedenking men tegen haar zou kunnen inbrengen, — dan gevoelt men zich te meer gedrongen tot de vraag, waarom het Jansenisme, bij zooveel gelijkheid in het punt van uitgang, in zijne resultaten zoo verre beneden de reformatie der 16de eeuw is gebleven. Dreydorff antwoordt daarop, bl. 114: „Dass die reformatorischen Versuche der Jansenisten nicht zu einer thatsächlichen Reformation, sei es auch nur abermals, wie im vorgehenden Jarhhundert, eines ansehnlichen Theiles der römischen Kirche sich gestalteten, hat seine sehr verschiedenen Ursachen gehabt; nicht die einzige, wohl aber die beklagenswertheste von allen war die, dass der Jansenismus Port-Royals über sich selbst so sehr im Unklaren blieb, dass er nicht nur die Aehnlichkeit seines innersten, sittlichen Charakters mit der evangelischen Kirche gänzlich verkannte, sondern auch, als diese Verwandtschaft und die Unvermeidlichkeit eines gleichen Looses ihm deutlicher zu werden anfing, in seinen bedeutendsten Führern auf halbem Wege stehen bleibend, wie ein Verzweiflender vor dem letzten Sprung, vor seinen eigenen Consequenzen kraftlos zurückbebte. Ja, wenn es möglich wäre, durch fromme Duldertbränen und durch Gebet eine Reformation zuwege zu bringen, welche Beweging in der gesammten christlichen Kirche hätte jemals mehr Aussicht auf dauernden Erfolg gehabt, als die jansenistische? Aber welche Bewegung zeigte auch deutlicher, dass solche Mittel nicht ausreichen?" Nog duide-

lijker zegt de schrijver verder, bl. 115, dat het mislukken der jansenistische beweging vooral verklaard moet worden uit het gebrek aan echt reformatorischen geest in hare leidslieden. „Nein — und alle Bewunderung, welche sie uns abnöthigen, kann kein Ja daraus machen, — die Männer von Port-Royal waren alles Gute und Vortreffliche, nur keine Reformatoren! Apostolische Charaktere, lautere und wahrhaftige Zeugen für die Wahrheit, gleich jenen ersten, die nur das bezeugten, was sie gesehen und gehört hatten; fast einen andern Petrus mögen wir bewundern in Männern wie St. Cyran und Arnauld letzteren nicht ohne seine Stunde der Versuchung), einen andern Jacobus in Le Maître, vielleicht ein Paar sogenannter „Johannesseelen" in Charakteren wie d'Andilly, de Sacy und Singlin, aber keinen, der sich nicht mit Fleisch und Blut besprochen hätte, keinen Paulus! Confessoren, Märtyrer, Heilige, „die Leiden dieser Zeit nicht werth haltend der zukünftigen Herrlichkeit" — und selbst die Frauen bereitwilliger die Scheiterhaufen eines Huss und Savonarola zu besteigen, als die unendliche Liebe ihres Erlösers mit Undank zu belohnen, aber unter allen keine Heldengestalt wie unter den Reformatoren des nächstvorigen Jahrhunderts, keinen Luther, keinen Calvin oder John Knox um nur die vorzüglichsten zu nennen." Tegen deze voorstelling op zich zelve heb ik geen bezwaar. Maar het komt mij voor, dat er toch nog iets anders mede in rekening moet worden gebracht om de onvruchtbaarheid der jansenistische beweging te verklaren. Waarom toch zijn diezelfde mannen van Port-Royal niet tot echte reformatoren geworden? Ontbrak het hun aan bekwaamheid, aan moed of aan zedelijke energie? Het bewijs zou moeilijk te leveren zijn, dat, onder andere omstandigheden de hooge verstandelijke en zedelijke gaven, die wij nu in hen bewonderen, niet geadeld zouden zijn tot zulk een hoogte, dat zij in de geschiedenis een plaats konden innemen naast de groote hervormers der 16de eeuw. Maar het is niet alleen de aanleg die beslist over hetgeen iemand worden zal. De tijd en de omgeving, waarin hij optreedt en zijne levenstaak vindt, bepalen voor een goed gedeelte de maat der beteekenis die hij in de geschiedenis zal verkrijgen. De hervormers der 16de eeuw zouden een eeuw later in de Parijsche kringen ook niet geworden zijn de Luther en de Kalvijn, met wier optreden wij de nieuwe geschiedenis beginnen. Wat zij tot stand hebben gebracht was niet zoozeer hun werk, als dat

van den volksgeest, die hen droeg en bezielde. Zij zijn staande gehouden en voortgestuwd door een volk, voor hetwelk de reiniging der godsdienst wezenlijk ernst was geworden. Dat is het, wat aan de mannen van Port-Royal heeft ontbroken. Zij hadden geen volk achter zich, dat in hen zijne profeten erkende. Zij vormen een kleinen aristocratischen kring, waarin wel veel talenten schuilen en veel gemoedelijke vroomheid woont, maar waarin geen oogenblik het groot bewustzijn wakker wordt, dat zij een nationaal belang, een echte volkszaak hebben te handhaven. Hoe zou ook dat bewustzijn bij hen zijn opgewekt? Het groot publiek beschouwt hen als een interessant évènement van den dag, en eigenlijk is eerst het literarisch talent van Pascal in zijne Provinciales in staat, voor hen algemeene aandacht te winnen. Was het dan alleen hunne schuld, dat zij vervielen tot een spitsvondige polemiek en dat eindelijk de meesten van hen moedeloos den onvruchtbaren strijd opgaven? Men maakt niet naar willekeur eene hervorming in een Parijs van 1660, en men wordt geen hervormer zonder een volk, dat om hervorming vraagt.

Reeds was er eenige betrekking tusschen Pascal en het Jansenisme ontstaan door de intrede van zijne zuster in het klooster. Maar een vriendschappelijke betrekking was het niet. Hij was, in het oog der vromen, een ver afgedwaalde wereldling, en toen hij in Sept. 1654 bij Jacqueline kwam, om voor haar al het gevoel van ellende, waardoor hij verteerd werd, uit te storten, wekte die verandering niet alleen verbazing, maar zelfs eenige achterdocht. Toch was de boeteling oprecht. Er had in hem eene omkeering plaats gehad. Een zeer bekende anecdote brengt haar in verband met de uitredding uit een dreigend gevaar, toen hij met een vierspan over de brug van Neuilly reed en de voorste paarden schichtig geworden neerstortten in de diepte, terwijl als door een wonder het rijtuig met het achterspan aan den rand staande bleef. Pascals eigene geschriften bevatten niets, dat de geloofwaardigheid van dit verhaal zou kunnen bevestigen. Zij geven aanduidingen, die veeleer eene andere verklaring aan de hand doen. Ter eene zijde getuigen zij van een gemis aan voldoening, dat zijne eudaemonistische philosophie en zijn wereldsch leven bij hem achterlieten, ter andere zijde doen zij vermoeden, dat juist in dien tijd een teleurstelling in een teedere aangelegenheid hem diep heeft ge-

griefd. Nu zal wel evenmin een teleurgestelde liefde als een schrik van een groot levensgevaar iemand tot een blijvende bekeering brengen. Maar, bij een persoonlijkheid als die van Pascal zal toch het eerste veel meer als aanleiding daartoe kunnen worden begrepen, wanneer overigens de gemoedstoestand rijp is voor een bekeering.

Zeer juist, naar mijn inzien, zegt Dreydorff dienaangaande, bl. 58: „Zwar brechen über der Liebe getäuschte Hoffnungen mehr Frauen- als Männerherzen; aber wie Pascal, wenn ihn dergleichen betroffen, doch auch nicht ganz vereinzelt dastehen würde, so ist auch das eigenthümlich Weibliche in seiner Empfindungsweise und in seinem tiefen und reichen Gemüthsleben nur schwer zu verkennen. Jedes Gefühl, das sich seiner bemächtigt, nimmt den Charakter der Leidenschaft an, und wie sehr man auch die Schärfe und Klarheit seines Verstandes bewundern mag, seine eigentliche Grösse und der Hauptnerv seines Lebens ist nicht auf diesem Gebiete zu suchen; nicht die unerbittliche Consequenz philosophischer Principien, sondern die noch grössere Gewalt seines pathologischen Fühlens und Begehrens, in welchem er nur entweder siegen oder unterliegen kann, ist die stärkste Triebfeder seiner Gedanken, seiner Entwürfe, seiner Handlungen. Aus dem Uebergewicht des Gefühls über die Rechte des klaren und besonnenen Verstandes erklärt sich die Unruhe und Hast, das Abrupte und nicht Vorauszuahnende seiner wechselnden Entschliessungen; selbst die Art und Weise, wie er seine Gedanken aufzeichnet, die häufig leidenschaftlichen Uebertreibungen, die ihn vor augenfälligen Widersprüchen nicht zurückschrecken lassen, und dann wieder das seufzende Hin-und Herschwanken zwischen ganz entgegengesetzten Eindrücken, die sich eher an einander zerreiben, als dass sie in einem Mittleren ihr Gleichgewicht fänden, ja auch die ganz äussere Form seiner Gedanken — dass sie eben ja nur als Fragmente entstanden sind, oft nur als Interjectionen vorliegen und in kaum lesbarer Schrift — ist bei einem Manne wie Pascal nicht zufällig. Er schrieb und redete nur je von augenblicklichem Gefühle überwältigt, und es ist mehr das grelle Licht des Blitzes oder des Wetterleuchtens, als das stetige einer freundlichen Tageshelle, in welchem er die Natur der Dinge und sich selbst zu betrachten pflegte."

De langere aanhaling moge daarmede verontschuldigd worden, dat deze plaats ons tevens het oordeel van den auteur over

Pascals persoonlijkheid doet kennen. Zij dient als inleiding tot de beschrijving van die merkwaardige gebeurtenis in Pascals leven, dat hem op eenmaal het licht opging, en hij, in het volle gevoel zijner verlossing, die woorden opschreef, die hij tot aan zijn dood, ingenaaid in zijne kleederen, als amulet bij zich droeg. Het is hier de plaats niet om een uitvoerige beschrijving van dat zonderling document te geven. Het is weder afgedrukt bij Dreydorff bl. 65. Hoe weinig die bekeering het kenmerk droeg van een losmaking van de kerk, blijkt o.a. uit dien regel, waar in één adem wordt gezegd: „Soumission totale et douce à Jésus-Christ et à mon Directeur." Jezus en de biechtvader zoo goed als geïdentificeerd. Het was aan den avond van 23 November 1654, dat die omkeer in zijn leven werd beslist. Nu verlangde hij niets meer dan, afgezonderd van de wereld, zich te verdiepen in het leven met God. Port-Royal, waarin hij een toevlucht vond, deed in zijn persoon een luisterrijke aanwinst. In het begin waren de vrome vrienden nog niet geheel gerust over de echtheid zijner bekeering, maar het duurde niet lang of de vroegere wereldling overtrof hen in strengheid van ascese. Hij die de weelde had lief gehad scheen nu een hartstocht te hebben opgevat voor de armoede. In de plaats van het vroeger eudaemonisme hooren wij hem nu van zijn ziekelijken toestand verklaren: „Ne me plaignez point, la maladie est l'état naturel des chrétiens, parcequ'on est par là, comme on devrait toujours être, dans la souffrance de maux, dans la privation de tous les biens et de tous les plaisirs des sens, exempt de toutes les passions qui travaillent pendant tout le cours de la vie, dans l'attente continuelle de la mort." Zou die uitnemende geest ondergaan in zulk een wereldbeschouwing? Het scheen zoo, toen op eenmaal de strijd over de question de fait en de question de droit een wending nam, die hem uit die lethargie wakker riep. Arnauld was door de Universiteit veroordeeld en de Jansenisten gevoelden, dat het hun noodig was hunne zaak te bepleiten voor de hoogere rechtbank der publieke opinie. Aan wien zou die taak worden toevertrouwd? Arnauld zelf had een proef genomen, maar het werk scheen aan de anderen nog niet te wezen, wat het moest zijn. „Mais vous, qui êtes jeune," sprak hij tot Pascal, „qui êtes curieux, vous devriez faire quelque chose." Dat was de aanleiding tot de beroemde Provinciales.

Het is onnoodig over die meesterstukken van geestige polemiek

hier meer te zeggen, Dreydorff wijdt daaraan een groot gedeelte van zijn boek. Hij gaat den oorsprong en den gedachtengang der brieven nauwkeurig na en vindt daardoor telkens aanleiding, om op hun literarische en theologische waarde te wijzen. Wij kunnen hem daarin hier niet volgen. Alleen wil ik opmerken, dat dit gedeelte met zooveel zorg is bewerkt, dat het als een doorloopende commentaar op de Provinciales kan worden beschouwd. Daarop volgt een ander gedeelte, dat niet minder attentie verdient. Het is de episode van het wonder door de heilige doorn aan Pascals nicht, de twaalfjarige Marguerite Perrier, verricht. Het aangroeien der legende wordt in hare verschillende phasen getoond, maar vooral de invloed, dien deze gebeurtenis op Pascal zelven heeft gehad, wordt zorgvuldig nagegaan. De eigenlijke bewijsvoering voor de stelling, dat Pascals apologetiek, zooals de Pensées ons die doen kennen, met name dat zijn „dont, toute la créance est sur les miracles" ten nauwste samenhangt met het groote wonder van Port-Royal, — dat hopen wij nog verder uitgewerkt te zien in een afzonderlijke studie, die de schrijver aanstonds op dit boek wil laten volgen. (bl. 382. n. 1.) Maar reeds hier is die samenhang in de hoofdtrekken aangewezen en vooral is er in het licht gesteld, welk een pijnlijken strijd dat wonder voor Pascal zelven ten gevolge had. Terwijl gansch Port-Royal juichte, dat nu door God zelven, met een ontwijfelbare wonderdadige tusschenkomst hun goed recht was bewezen, kwam de „Rabat-Joye des Jansénistes" van den jezuïet Annat die vreugde verstoren. Men moet, beweerde hij, niet te lichtvaardig aan wonderen door relieken gelooven, vooral niet, waar zoo, als hier, geen officieele kerkelijke, maar slechts door particulieren verschafte relieken dat wonder zouden hebben verricht. Maar, gesteld dat er werkelijk in Port-Royal een wonder heeft plaats gehad, wat bewijst het dan nog voor de zaak der jansenisten? Wel verre van hunne leer te bevestigen is het veeleer een goddelijke bestraffing van hunne dwaling. Een goed katholiek kan alleen daar in het wonder een bevestiging der leer zien, waar zij, die zich op dat wonder beroepen, in overeenstemming zijn met de kerk. De jansenisten zijn door den paus veroordeeld; voor hen is dus het wonder een bestraffing, in plaats van een goedkeuring. Dat is de Achilleshiel van elk wonderbewijs. Al is de werkelijkheid van het wonder aangenomen, dan nog blijft het een daad van willekeur, daaraan een bewijs voor het godde-

lijk karakter van eenig persoon of eenige zaak te ontleenen. De vraag of de genezing van Marguerite Perrier voor of tegen het Jansenisme getuigde, kon alleen uit het karakter van het Jansenisme zelf worden uitgewezen. Erkende men met de jansenisten in de kerk het orgaan van den H. Geest, en had de kerk bij monde van den paus het vonnis over hen uitgesproken, welk recht bestond er dan om het wonder ten hunnen voordeele te verklaren? Stond het dan niet geheel gelijk met die wonderen van Jezus, die, volgens Pascal zelven, gediend hadden tot beschaming van het ongeloof der Joden?

De vrienden van Port-Royal mochten, in hunne opgewondenheid over hun wonder, het recht van die bedenking miskennen, bij Pascal zelven was het zoo niet. Hij gevoelde al de beteekenis van dat bezwaar, en dubbel moest hem dit kwellen, omdat hij met het wonderbewijs zijne apologetiek tot mathematische gewisheid had gemeend te kunnen verheffen. Welke uitweg bleef hem over? Er was een uitweg mogelijk in het heroïsch besluit, om zich tegenover de kerk te beroepen op het individueel geweten en zich om des gewetens wille aan een afsnijding van de kerk te wagen. Maar daartoe kon Pascal niet komen. Het dilemma, waarin hij zich gekneld gevoelt, doet zich aan hem voor, niet als: God of de Kerk? maar als: God of de Paus? Om zich zelven niet buiten de eenheid met de kerk te moeten stellen, moet hij de eenheid ontkennen van paus en kerk. Maar ook daarin beeft hij terug voor eene consequentie die een geheele omkeering in zijn godsdientig bewustzijn teweeg moest brengen. De pijnlijke crisis waarin hij verkeert komt niet tot een beslissend einde.

Dat terugbeven voor de consequentie der beginselen is het eigenaardig kenmerk en tevens het noodlot van het geheele Jansenisme. Veroordeeld door de kerk, kunnen zij niet besluiten tot gehoorzame onderwerping aan haar gezag, en toch evenmin komen zij tot den grooten stap; „d'élever autel contre autel." Als de storm der vervolging over Port-Royal losbreekt, toonen de geestelijke zusters, onder bezieling van Angélique Arnauld, een schoonen martelaarsmoed, maar de leiders der beweging vervallen tot een transactie met hun geweten. Alleen Pascal is daartoe niet te bewegen. Hij is het, die aan de getrouwe zusters de hulp van zijne pen leent, om te protesteeren tegen de onderteekening der formule; hij roept nog eens de oude vrienden in zijne woning bijeen om hen van hunne dubbelzinnige politiek af te brengen.

Maar het is te vergeefs. Dat laatste onderhoud grijpt hem zoo aan, dat hij uitgeput ineenzinkt. Zijn laatste krachten zijn verteerd. Nog sleept hij korten tijd het leven voort, met haast kinderachtige angstvalligheid zich overgevende aan werken van devotie, tot hij op 19 Aug. 1662, nauwlijks 39 jaren oud, bezweek.

Ik heb in mijn verslag een aantal bijzonderheden uit het werk van Dreydorff met stilzwijgen moeten voorbijgaan. Maar ik hoop toch de aandacht onzer lezers gevestigd te hebben op een boek, dat, naar het mij voorkomt, hunne belangstelling in hooge mate verdient.

L. W. E. Rauwenhoff.

LITERARISCH OVERZICHT.

Wij hebben een hoogst belangrijk werk voor ons met »*Kant' Psychologie, Dargestellt und erörtert von* Jürgen Bona Meyer, *Doctor und Professor der Philosophie in Bonn*," Berlin, 1870. De schrijver gaat uit van de nog niet eenstemmig beantwoordde vraag naar de betrekking tusschen de philosophie van Kant en de psychologie. Deze vraag is voor eenigen tijd weder in het philosophische parlement aan de orde van den dag gebracht door Kuno Fischer, in een redevoering »Ueber die beiden Kantischen Schulen in Jena." Fischer beschouwt de philosophische richting van Reinhold, Fichte, Schelling en Hegel als de eene school van Kant, en als de andere de psychologisch-anthropologische richting, welke Fries opgegaan is. Doch Fries zal nu, volgens Fischer, geen echt discipel van Kant zijn geweest, omdat aan Kant's hoofdwerk en het middenpunt van zijn philosophie, de Kritik der reinen Vernunft, alleen door misverstand een psychologische grondslag gegeven kan worden. Dit oordeel van Fischer werd ook door Liebmann in zijn werk »Kant und die Epigonen" 1865, overgenomen. Deze houdt de poging van Fries om onder het Kant'sche gebouw een psychologisch fundament te vinden voor een' aan Kant opgedrongen terugkeer tot het Empirisme van Locke, en hij trekt zijn eindoordeel samen in deze woorden van Fischer: »Die eigentliche Tendenz der Kantischen Kritik für eine psychologische zu halten, erklärt derselbe für das ärgste Missverständniss, das ihr widerfahren kan." Een dergelijk verschil over het al of niet psychologische en dus empirisch-idealistische uitgangspunt van de kritik van Kant zou niet hebben kunnen ontstaan, indien Kant zelf er geen aanleiding toe gegeven had. Fries erkende dit ook. Maar hij toonde aan, dat Kant zich bedroog met den waan, dat hij niet door psychologische zelfbe-

schouwing tot zijn Kritik der reinen Vernunft zou gekomen zijn. Evenzoo had reeds Herder geoordeeld. Deze zeide: »das ungeziemende Wort Kritik der Vernunft verliert sich also in das anständigere wahre: Physiologie der menschlichen Erkenntnisskräfte.” Men gevoelt van hoe groote beteekenis voor de waardeering van Kant’s philosophie het antwoord is, dat op die vraag naar de betrekking tusschen Kant’s kritik en de psychologie gegeven moet worden. Indien Kant werkelijk is uitgegaan van de uiterlijke en innerlijke ervaring, en van deze alleen, bij den bouw van zijn philosophie, dan is ook de hedendaagsche philosophie nog niets anders dan een kind van zijn grooten geest; maar indien niet, dan geeft onze tijd aan Kant geen hoogeren rang dan aan Schelling en Hegel in de geschiedenis der philosophie.

Prof. Meyer bespreekt de quaestie met groote nauwkeurigheid. Hij verheelt de zwakke zijde van Kant’s psychologische inzichten niet, maar spreekt hem van menige beschuldiging vrij, en toont aan, dat in Kant’s philosophie de weg gebaand is, waarlangs men in onzen tijd, met zijn betere hulpmiddelen, is kunnen komen tot een betere psychologie. Meyer eischt te recht, dat de psychologie, wil zij op den naam van wetenschap aanspraak maken, iets meer moet zijn dan een goed ingerichte beschrijving van hetgeen er, blijkens de ervaring, met en in ’s menschen zieleleven gebeurt. Een zelfstandige plaats onder de philosophische wetenschappen zal de psychologie slechts dan kunnen verwerven »wenn sie sich fähig zeigt, die systematisch gegliederte Ordnung wohl verbürgter Thatsachen mit einer dieser angemessenen theoretischen Erklärung zu vereinigen. Die psychologische Idee der rationalen Psychologie ist die idealistische Theorie zur Erklärung der von der empirischen Psychologie dargelegten Thatsachen. Als solche ist sie allerdings kein Wissen vom Wesen der Seele, aber doch ein wissenschaftlich begründetes Meinen darüber, eine berechtigte Hypothese. Ohne Hypothese giebt es keine Wissenschaft, ihre Wahrheit wird eine jede dadurch zu beweisen haben, dass sie die gesicherten Thatsachen auf eine bessere Weise erklärt, als eine andere Hypothese. Diess ist in jeder Wissenschaft die einzig mögliche Rechtfertigung der letzten Gründe. Die Psychologie als Wissenschaft steht in dieser Hinsicht hinter keiner Wissenschaft zurück; sie hat einen realen Inhalt, die psychischen Erscheinungen; ihn genau zu erfassen, ist Sache der Empirie; sie will in derselben die stetigen Naturgesetze erkennen und aus der Verbindung derselben das Wesen der

Erscheinung erklären, dies ist Sache der Theorie. Sind beide Seiten wohl vereint, so entsteht die Psychologie als Wissenschaft. Wer dazu beiträgt, sie zu schaffen, handelt nicht wider Kant, sondern im Sinne Kant's."

Niemand die dit helder geschreven werk bestudeerd heeft, zal aan Prof. Meyer den lof onthouden, dien hij met zijn arbeid hoopte te verwerven: »dem richtigen Verständniss Kant's und dem speculativen Fortschrift der Psychologie zu dienen."

Het boek van Prof. Meyer levert talrijke bewijzen, dat er onder de uitleggers van de philosophie van Kant nog geen volkomen overeenstemming heerscht. Het kweekt echter ook de overtuiging, dat een grondige bekendheid met al de werken van Kant, als waarvan Meyer ons den indruk geeft, eindelijk tot een overeenstemmend oordeelen over het vergankelijke en het blijvende in de verdiensten van Kant zal leiden, door toenemende overeenstemming in de exegese van zijn werken. Wij worden dus door de versche herinnering aan menig belangrijk verschil in de interpretatie van die philosophie niet verhinderd, om de stelling te beâmen, waarmede Wilhelm Dilthey de voorrede van zijn »*Leben Schleiermachers*" aanvangt: »Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständniss biographischer Darstellung."

Leben Schleiermachers von Wilhelm Dilthey. *Erster Band.* Berlin 1870, 542 bl. en een Aanhangsel van 104 bl. Met nog een deel, dat Schleiermacher's Leben van 1802 tot aan zijn dood zal beschrijven, is dit werk compleet. Wij hebben hier een »inhaltschweres" boek. De schrijver heeft zijn taak zeer breed opgevat. »Ich will versuchen, den ganzen Lebensgehalt Schleiermachers inhaltlich darzulegen, seine Entwicklungsgeschichte und ihren zusammenhang mit der grossen geistigen Bewegung, inmitten deren er lebte, die hieraus sich ergebende umfassende Begründung seiner Lebens- und Weltansicht, aus ihren Grundlagen in den Ergebnissen seiner Vorgänger entwickelt, zur fasslichsten Form vereinfacht, endlich die Einwirkung dieses Lebensgehalts auf Ideen und Zustände. Ich möchte nicht erzählen blos, sondern überzeugen. Ich möchte, dass vor der Seele des Lesers, wenn er dies Buch schliess, das Bild dieses grossen Daseins stehe, aber zugleich ein Zusammenhang bleiben der Ideen, streng begründet, eingreifend in die wissen-

schaftliche Arbeit und das handelnde Leben der Gegenwart.” Men ziet hieruit, dat Dr. Dilthey het begrip van een levensbeschrijving, van eene »biographische Darstellung,” in zijn hoogste ontwikkeling opvat. De verhouding, waarin de individu tot het geheel, waartoe hij behoort, geplaatst is, moet voortdurend in aanmerking genomen worden, omdat geen mensch, ook de meest zelfstandige en geniale niet, kan verklaard en begrepen worden, tenzij men uitga van de stelling, dat hij noodzakelijk een kind van zijn tijd moet geweest zijn. Ook van de heroen uit het menschelijk geslacht is de geestelijke bezitting grootendeels door erfenis verkregen. De groote mannen onderscheiden zich van de menschen van gewone maat niet zoozeer ten aanzien van de algemeene grondslagen van hun geestelijk kapitaal, als wel door de eigendommelijke wijze, waarop zij dat kapitaal omzetten en productief maken. Met een kort overzicht van den inhoud van dit eerste deel zal ik de ongemeene belangrijkheid van Dilthey’s arbeid het best doen gevoelen. Het *eerste* boek, met Göthe’s woord »Individuum est ineffabile” tot motto, behandelt Schleiermacher’s jeugd en vroegste ontwikkeling, van 1768—1796. De religieuse geest van Schleiermacher’s familie leeren wij kennen uit zijn grootvader, die, na het predikambt te Elberfeld neergelegd te hebben, aanhanger werd van de dweepzieke secte van zekeren Eller, formeel werd aangeklaagd van hexerij en tooverij en naar Arnhem vluchtte, waar hij ouderling van de hervormde gemeente is geweest. De lotgevallen van dezen Daniel Schleiermacher bleven natuurlijk niet zonder invloed op de vorming van het karakter zijner kinderen, met name van Schleiermacher’s vader, en helderen ons dus veel op uit de brieven van dezen aan zijn al vroeg onrechtzinnigen zoon. Die vader behoorde tot een generatie van sceptische geesten, die de geijkte kerkleer zonder gemoedelijke overtuiging van hare waarheid voorstonden, en eindigden met zich zelven in den waan te bevestigen, dat zij hun geloof werkelijk geloofden. Eens bekende hij aan zijn zoon: ich habe wenigstens zwölf Jahre lang als een wirklich Unglaübiger gepredigt; ich war völlig damals überzeugt, dass Jesus in seinen Reden sich den Vorstellungen und selbst den Vorurtheilen der Juden accommodirt hätte; aber diese Meinung leitete mich dahin, dass ich glaubte, ich müsse eben so bescheiden gegen die Volkslehre sein.” Schleiermacher’s moeder was een even verstandige als gevoelige, een innig vrome vrouw. Nu volgt de beschrijving van de Hernhuttersche opvoeding, het verlaten van het seminarie te Barby en

het verblijf aan de academie te Halle. Daarna de voorbereiding tot het predikambt bij zijn oom in Drossen en de paedagogische werkzaamheid in het huis van den graaf van Dohna. Eindelijk zijn leven als predikant in Landsberg. Hier aan het einde van Schleiermacher's leerjaren begint Dilthey de ontwikkeling en de toestanden van Schleiermacher's innerlijk leven, in verband met den wetenschappelijken geest van zijn tijd, in 't breede te schetsen. De zedelijk godsdienstige wereldbeschouwing van de zoogenoemde periode der »Aufklärung," van Leibnitz tot Kant, is de achtergrond van de schilderij, waarop wij Schleiermacher, arbeidende aan zijne persoonlijke ontwikkeling, zien optreden. Aanvankelijk een man van die »Aufklärung" ontgroeit hij haar, hierin aan Lessing gelijk, en wel door zijn zelfstandige studie en hieruit voortspruitende verwijdering van Kant's philosophie. Den kritischen grondslag van zijn wereldbeschouwing, het inzicht in den aard en de grenzen van onze verstandswerkzaamheid, bleef hij met al de groote tijdgenooten aan Kant dank weten; maar *den inhoud* dier wereldbeschouwing, zijn levensideaal vond hij bij den grooten wijsgeer niet. Een en ander wordt in bijna 100 bladzijden breedvoerig in 't licht gesteld, en aan 't einde de kennismaking met Spinoza besproken. Het *tweede* boek draagt ten opschrift: »Fülle des Lebens. Die Epoche der anschaulichen Darstellung seiner Weltanschauung," 1796—1802, met het woord van Novalis tot motto: »Nach innen geht der geheimnissvolle Weg." In een eerste hoofdstuk schetst Dilthey: Die deutsche Literatur als Ausbildung einer neuen Weltansicht. Wij ontvangen hier eene uiteenzetting van de nieuwe, van die der Aufklärung onderscheiden, wereldbeschouwing, zooals die in Lessing, Schiller, Goethe en Herder hare gestalte verkreeg, die zich ook in Schleiermacher ontwikkelde, en wier oorsprong en geaardheid wij dus moeten doorzien om Schleiermacher's werkzaamheid en streven te kunnen begrijpen. Zij onderscheidt zich van hare voorgangster en ook van de zienswijze van Kant hoofdzakelijk op twee punten: 1°. Naast en gedeeltelijk tegenover Kant's kriticisme wil zij tot de kennis van de natuur en hare verschijnselen geraken, niet alleen door het onvoldoende middel van door de ervaring verkregen begrippen en hunne bearbeiding, maar door de energieke inspanning van al de vermogens van geest en gemoed, dus ook door sympathiseerend gevoel en phantasie, door geniale intuitie, m. a. w. door »intellectuale Anschauung." En, 2°. het recht en de plicht tot deze methode ontleent zij aan de overwin-

ning van het Kantiaansche dualisme van natuur en geest. Kant ziet in den mensch een wezen van een hooger orde dan de natuur; Goethe en Herder zien in den mensch een deel van het samenhangend geheel van de natuur. »Die Weltansicht der theologischen Aufklärung war eine aus der freien Betrachtung der Welt selben in grossem Geiste gebildete Weltansicht gegenüber getreten. Ja eine Conception war entworfen, durch welche das Weltganze als genetische Entwickelung von unbewusster Natur bis zu den höchsten Formen des Bewusstseins nunmehr aufgefasst werden konnte. Hiermit ist die erste und originale Form aufgezeigt, aus welcher sich der neuere deutsche Pantheismus in Schelling und Hegel entwickelte. Auf Grund dieser inhaltlichen Anschauung unternahmen dann diese beiden Männer das Räthsel der menschlichen Erkenntniss zu lösen: der wahrhafte Sinn und Gehalt der Natur ist dem menschlichen Geiste einwohnend, wird entwickelt indem seine Begriffe entwickelt werden, weil der Geist eben nur die zum Bewusstsein ihrer selbst gekommene Natur ist, sein Wesen ist das der Natur, sein Inhalt schlechthin der ihre. Ist eine grossartigere dichterische Conception über den Zusammenhang der Welt zu denken? Erst von ihr aus kann Schleiermacher's Unternehmen gewürdigt werden, aus der Art, wie uns die Natur gegeben ist, von Vernunft durchdrungen, ihr entsprechend, einen Schluss auf den metaphysischen Zusammenhang beider zu machen, zugleich aber nachzuweisen, wie die anschauliche Auffassung dieses metaphysischen Grundes der Weltharmonie dem religiösen Gemüth eigne."

Vervolgens schetst nu de schrijver omstandig den geestelijken dampkring van het Berlijn, waarin Schleiermacher, sedert zijn plaatsing als predikant aan het ziekenhuis la Charité, verkeerde. Dan worden ons de beide Schlegels met groote uitvoerigheid in hun leven en streven voor oogen geplaatst. Daarna schetst hij Schleiermacher als »sittlicher Genius," en te midden van zijn dichterlijke makkers Wilhelm Schlegel, Ludwig Tieck en von Hardenberg (Novalis). Het nu volgende *zevende* hoofdstuk is getiteld:` Die Welt und Lebensansicht der Reden und Monologen, erklärt und erlaütert aus ihrem Verhältniss zu den philosophischen systemen. Hier komt nu Schleiermacher's persoonlijke en wetenschappelijke verhouding tot Jacobi, Fichte en Schelling ter sprake. Het *achtste* hoofdstuk bespreekt het ontstaan, het *negende* den inhoud en de waarde, en het *tiende* de vroegste lotgevallen van de Reden über die Religion. Nadat nu nog de Monologen, in een *elfde* hoofdstuk, als die vollen-

dete anschauliche Darstellung seines Lebensideals worden behandeld, zijn de laatste drie hoofdstukken gewijd aan den invloed dien Schleiermacher's zedelijke ideeën uitoefenden op zijn oordeel over de Lucinde van Schlegel, en op zijn verhouding tot den kring van hen, die tot dus verre zijn vrienden waren. »Schleiermacher erlebte vom Frühjahr 1800 bis zu dem 1802 die Zerstörung des bisherigen fröhlichen Zusammenwirkens, die Locherung der nächsten Freundschaftsverhältnisse, den Sieg der Mittelmässigkeit und in seinen eigenen Verhältnissen so viel Kummer, Verdacht und Gefahr öffentlichen Austosses, dass er endlich, beinahe vereinsamt in seinen innersten Willen, in eine ferne Pfarrei an der Seeküste ging, die Entscheidung seines Schicksals dort zu erwarten." In hiet *Aanhangsel* vereenigde Dilthey, onder den titel »Denkmale der nneren Entwicklung Schleiermachers," alles wat hij voor de beschreven levensperiode belangrijks uit nagelaten papieren heeft kunnen verzamelen.

De enkele citaten, die ik gaf, zullen den indruk geven, dat Dilthey de kunst verstaat om wijsgeerige probleemen en diepe gedachten in eene nauwkeurige en verstaanbare bewoording te gieten. Toch durf ik, bij de hedendaagsche richting van de geesten, ook van de op streng denken aangelegde geesten in onze theologische wereld, niet verwachten, dat dit bijzonder *geleerde* boek een boeiende lectuur zal worden voor allen, die Schleiermacher wenschen te kennen en met kennis van zaken te waardeeren. Wie een boek als dit schrijft en kan schrijven richt zich altijd tot een, wel zeer aannemelijk, maar toch betrekkelijk klein gehoor. Ik wil ten slotte niet nalaten van de hier medegedeelde schets van Schleiermacher's uiterlijk voorkomen af te schrijven, die Steffens, zijn veeljarige vriend, in 1804 ontworpen heeft en nog in later tijd handhaafde. »Schleiermacher war bekanntlich klein von Wuchs, etwas verwachsen, doch so, dass es ihn kaum entstellte. In allen seinen Bewegungen war er lebhaft, seine Gesichtszüge höchst bedeutend. Etwas Scharfes in seinem Blick mochte vielleicht zurückstossend wirken. Er schien in der That einen jeden zu durchschauen. Sein Gesicht war länglich, alle Gesichtszüge scharf bezeichnet, die Lippen streng geschlossen, das Kinn hervortretend, das Auge lebhaft und feurig, der Blick fortdauernd ernsthaft, zusammengefasst und besonnen. Ich sah ihn in den mannichfalligsten wechselnden Verhältnissen des Lebens, tief nachsinnend und spielend, scherzhaft, mild und erzürnt, von Freude wie durch Schmerz bewegt: fortdauernd schien eine unver

änderliche Ruhe, grösser, mächtiger als die vorübergehende Bewegung, sein Gemüth zu beherschen. Dennoch war nichts Starres in dieser Ruhe. Eine leise Ironie spielte in seinen Zügen, eine innige Theilnahme bewegte ihn innerlich, und eine fast kindliche Güte drang durch die sichere Ruhe hindurch. Die herschende Besonnenheit hatte seine Sinne auf eine bewundernswürdige Weise verstärkt. Während er im lebhaftesten Gespräch begriffen war, entging ihm Nichts. Er sah alles, selbst was um ihn her vorging, er hörte alles, selbst das leise Gespräch Anderer. Die Kunst hat seine Gesichtszüge auf eine bewundernswürdige Weise verewigt. Rauchs Büste ist eine der grössten Meisterwerke der Kunst, und wer mit ihm so innig gelebt hat, wie ich, kann fast erschrecken, wenn er sie betrachtet. Es ist mir oft, noch in diesem Augenblick, als wäre er da, im meiner Nähe, als wollte er die streng verschlossenen Lippen zu bedeutenden Gespräch öffnen."

Blicke in die intellectuelle, physische und moralische Welt, nebst Beiträgen zur Lebensphilosophie von Julius Frauenstädt. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1869, 471 bl. *f* 5.10.

Wij hebben hier het werk van een bekenden schrijver. De omslag van dit boek komt ons geheugen te hulp. Als reeds verschenen schriften von Frauenstädt worden genoemd: *Das Sittliche Leben. Ethische Studien; Briefe über natürliche Religion; Der Materialismus. Seine Wahrheit und sein Irrthum; Die Naturwissenschaft in ihren Einfluss auf Poesie, Religion, Moral und Philosophie; Briefe über die Schopenhauersche Philosophie.* Vooral op dezen wijsgeer wijst Frauenstädt hier en daar in het werk, dat thans voor mij ligt, maar hem zoowel bestrijdend als toejuichend, want hij wenscht zijn eigen weg te gaan. Omtrent het publiek, waarvoor hij schreef, laat hij zich aldus uit: »Die ganze hier dargebotene Sammlung dürfte sich nach Form und Inhalt dazu eignen, philosophische Bildung auch ausserhalb des engen Kreises der Philosophen von Profession, in dem weiten Kreise gebildeter, nach tieferer Erkenntniss strebender *Laien* zu verbreiten, ähnlich wie dies durch die Schopenhauer'schen »Parerga und Paralipomena" geschehen ist." Van den haast naar de vervaardiging van een systeem is Frauenstädt afkeerig. Hij wil dat men eerst uit de nauwkeurig waargenomen wereld der verschijnselen gedachten vorme, die werkelijk een objectieven oorsprong hebben, om dan, zoo men in die bouwstoffen voor een samenhangend geheel aan denkbeelden rijk genoeg is, aan het systematiseeren

te beginnen. Hij zegt: »Ich kann von meinen Sätzen rühmen, was Schopenhauer von den seinigen rühmt, dass sie meistens nicht auf Schlussketten, sondern unmittelbar auf der anschaulichen Welt selbst beruhen, und dass die Uebereinstimmung unter ihnen nichts Anderes ist, als die Uebereinstimmung der Realität mit sich selbst, welche ja niemals fehlen kann."

Wat de hoofdverdeeling van dit werk betreft, Frauenstädt rekent tot de »intellectuelle Welt" wetenschap, kunst en religie. Tot de »physische Welt" brengt hij »entsprechend dem gegenwärtigen Standpunkt der Naturwissenschaft, den *ganzen Menschen*, also den Menschen nicht bloss nach seiner leiblichen, sondern auch nach seiner psychischen Seite. Folglich musste ich die Blicke in das *psychische* Leben unter die »Blicke in die *physische* Welt" aufnehmen." Nu zouden dus, streng genomen, ook de verstandelijke en zedelijke verschijnselen, als behoorende tot den mensch, tot de *physische* wereld moeten gerekend worden, maar het belangrijke van gene en de traditioneele indeeling van de philosophie in dialectiek, physica en ethiek hebben hem tot de nu gevolgde splitsing doen besluiten. Ik ga nu het een en ander uit dit werk mededeelen.

In de eerste afdeeling komt allereerst de objectiviteit van ons kennen ter sprake. Wij kennen de dingen alleen nadat zij in betrekking tot ons kenvermogen gekomen zijn. Dit is echter niet bloot passief, evenmin als zelfs een spiegel, die anders weerkaatst indien hij min of meer hol is geslepen, dan wanneer hij volkomen vlak is. *Objectieve* kennis is dus niet een kennen van de dingen, zooals zij *onafhankelijk van het denken* zijn, maar een kennen, hetwelk *in overeenstemming is met de wezenlijke en algemeene wetten van het denken, zooals die zich in een normaal gezond denkvermogen doen gelden.* Doch deze normale menschelijke opvatting van de dingen geldt alleen maar voor wezens zoo als wij menschen zijn. Onder het opschrift »Der Idealismus als Weltgesetz" schrijft Frauenstädt: »Kant spach den Idealismus nur in Bezug auf das menschliche Erkennen aus. Aber der Idealismus ist allgemeiner zu fassen. Nämlich so: Jeder Wesen wird von der Welt nur so afficirt, wie es seine Natur mit sich bringt; jedes Wesen, das empfindet und erkennt, empfindet und erkennt die Dinge nur *so*, wie es sein Empfindungs- und Erkenntnissvermögen gestattet, und es empfindet und erkennt überhaupt nur diejenigen Dinge, die in sein Empfindungs- und Erkenntnissvermögen fallen, für die es angelegt ist. Jedes lebt also in einer andern Welt. Jedes ist ein Spiegel des Univer-

sums, und jedes ein *anderer*. Hieruit volgt echter niet, dat wij met onze normale menschelijke kennis den *reëlen* toestand en toedracht der dingen in geenerlei opzicht zouden bereiken: »Zwischen dem Erkennenden und Erkannten ist also zwar nicht *Gleichheit*, aber *Correspondenz*, denn sonst könnte ja überhaupt keine wechselseitige *Beziehung* zwisschen beiden stattfinden; der Gegenstand könnte nicht auf das erkennende Organ *wirken* und dieses könnte jenen nicht *bearbeiten*, wenn beide absolut disparat wären. Zwisschen Object und Subject muss immer eine Verwandtschaft, eine *Homogeneität* sein. »Wär' das Ange nicht *Sonnenhaft*," u. s. w." In deze paragraaf over »Erkenntniss und Wissenschaft" komen nog vele andere belangrijke en tot nadenken prikkelende opmerkingen voor. Ik ga nu over tot de 2de over »Glaube und Theologie." Onze schrijver geeft mij hier den indruk, dat hij de zorgvuldige opzameling van empirisch gegeven bouwstoffen en de veelzijdige nauwkeurigheid van logische redeneering, die hij *beide* noodzakelijk acht voor het onbevooroordeelde philosophisch oordeel, niet altijd zelf in toepassing brengt. Zoo omschrijft hij, zonder eenige restrictie, het *gebed* als iets »welches doch offenbar auf übernatürliche, unmittelbare, wunderbare Hülfe Gottes hofft." Theologie, theologische natuurbeschouwing is bij hem van zelf gelijkluidend met supranaturalisme. »Auf dem theistischen Standpunkte, wo Gott nicht nur die Welt aus *Nichts* erschaft, sondern auch ein *in sich vollendetes Wesen* ist, ist Optimismus die nothwendige consequenz." Het optimismus is echter volgens hem onhoudbaar, omdat men dan al het kwaad en al de onvolkomenheden, die er in de wereld zijn voor schijn moet verklaren, of aan een *afval* van het schepsel van den Schepper moet gelooven. Van de tegenstelling tusschen theïsme en pantheïsme, voor welke laatste formule hij liever atheïsme in de plaats stelt, zegt hij, dat zij in den grond der zaak de tegenstelling is tusschen *hart* en *hoofd*. Men zou nu meenen, dat hij aan het theïsme den meest *vertroostenden* invloed zou toeschrijven, want de gewaarwording van vertroosting kan toch psychologisch niet buiten het gevoel, dus niet buiten het gemoed omgaan. Maar neen, hij vindt het atheïstische standpunt troostvoller. »Der Gott der Atheïsten" is hem »die Natur." Hij spreekt echter over de natuur als over een *subject*, dat doen en laten kan als hadden wij te doen met een persoonlijk wezen, dat uit den impuls van tot eenheid geconcentreerd geestelijk leven handelt. Na die paragraaf over »Erkenntniss und Wissenschaft" verwachtte men iets beters

en minder oppervlakkigs over de theologie. Frauenstädt neemt eerst de supranaturalistische voorstellingen als de alleen mogelijke buiten het atheïstische standpunt aan, en dan behandelt hij die als metaphysische stellingen. Hij ziet geheel voorbij, dat hij, op grond zijner wijsgeerige grondstellingen, had moeten vragen of die *menschelijke* vormen, waarin, buiten het atheïstische standpunt, de indrukken van het goddelijk leven en werken in de wereld buiten ons en in ons door het denkvermogeu worden gegoten, al dan niet, in den zin waarin hij objectiviteit definieerde, objectief kunnen zijn.

De *derde* paragraaf handelt over *Kunst en Poëzie.* Hier vinden wij weer veel belangrijks, als in de eerste paragraaf. Zeer juist komt mij de aanwijzing voor, hoe idealisme en realisme in de kunst moeten vereenigd worden. »Von der Kunst verlangen wir, dass sie keine blosse Nachbildung der Natur sei, verlangen aber auch, dass, was sie uns darstellt, nicht naturwidrig, sondern naturwahr sei. Beide Forderungen: *nicht Natur* und *nicht Unnatur*, oder mit andern Worten: *nicht Realismus* und doch auch *nicht realitätsloser Idealismus*, lassen sich nur so vereinigen, dass das Reale, welches die Kunst uns darstellt, nicht die gemeine, zufällige, bedeutungslose Wirklichkeit ist, sondern die *wahr-* und *wesenhafte*, eine ewige Idee ausdrückende Wirklichkeit, in welcher also das Reale nicht ideenlos und die Idee nicht realitätslos ist. Nur in dieser Weise kann die *Kunst* naturwahr sein, ohne die Natur nachzuahmen, kann realistisch sein, ohne die *Realität zu Copiren.* Nur in der Ergreifung und Darstellung des ideellen *Wesens* oder der wesenhaften Eigenthünlichkeit der realen Dinge kan sie zugleich *realistisch* und *idealistisch* sein.'' De *tweede* afdeeling: »Blicke in die physische Welt,'' bevat de volgende paragrafen: 1°. Kosmologisches; 2°. Natur und Mensch. Hierin vinden wij, onder veel meer, deze juiste opmerking: »Die Naturforscher glauben, eine Erscheinung oder eine Klasse von Erscheinungen genügend erklärt zu haben, wenn sie dieselbe auf eine oder mehrere *allgemeine Kräfte und deren Gesetze* zurückgefürht haben. Damit ist aber weiter nichts gethan, als dass das Einzelne als *Beispiel* eines *Allgemeinen* hingestellt ist. Das Allgemeine selbst aber, die *Kraft* und ihr *Gesetz*, bleibt zuletzt unerklärte *Thatsache* oder, um mich eines Goethéschen Ausdrucks zu bedienen, als Urphänomen stehen.'' De *derde* paragraaf handelt over »Leib und Seele. Seelenthätigkeiten und Seelenzustände.'' Men vindt hier de physiologische eenheid van ziel en lichaam goed gehandhaafd, maar meer dan eens bestrijdt onze schrijver het eloof aan eene persoon-

lijke onsterfelijkheid. Die negatie schijnt Frauenstädt niet in strijd te achten met het volgende: »Es giebt eine Art von Unsterblichkeit, die wir nicht bezweifeln *können*, auch wenn wir *wollten*. Es ist dies die Unsterblichkeit, die wir mit jedem Realen gemein haben, die *Unvernichtbarkeit*. Toch geloof ik, dat men, de *onvernietigbaarheid* van hetgeen een *reëel* bestaan verkreeg aannemende, naar het geloof aan de persoonlijke onsterfelijkheid wordt heengedrongen. Immers wat beteekent het, dat wij »ein Reales" zijn? Onomstootelijk is, dunkt mij, de hypothese, dat *wij, zooals wij ons voordoen*, een substantieel geestelijk wezen zijn, dat met een oneindig aantal van reële wezens, die het stoffelijk lichaam vormen, tot organische eenheid is verbonden. Al ontwikkelt het zieleleven zich nu niet tot persoonlijk zelfbewust leven zonder den wederkeerigen invloed van het stoffelijk mechanisme op de ziel en van de ziel op het stoffelijk mechanisme; uit den samenhang en de samenwerking van dat stoffelijk mechanisme en de ziel zou het zelfbewuste persoonlijke zieleven niet te voorschijn komen, *indien de natuur van de ziel het niet medebracht om zich aldus te uiten*. Doch is nu de ziel, dit reëele substantiëele wezen, onvernietigbaar, dan is ook haar eigenlijke natuur onvernietigbaar. Ja, maar is deze onvernietigbare natuur, juist door de verbreking van haar samenhang met een geschikte bewerktuiging bij den dood, nu niet veroordeeld tot een volstrekt *latent* voortbestaan. Ter beantwoording van deze bedenking moet men vragen of het metaphysisch waarschijnlijk is, dat een reëel wezen in het heelal bestaat *buiten* levenden, dat is: passieven en actieven samenhang met andere reëele wezens, dan wel *in* zulken samenhang? Naarmate de onderstelling van een volstrekte atomistisch bestaan van de dingen *in den zin van een volstrekte onderlinge afscheiding van de dingen* door overwegende bezwaren wordt gedrukt, klimt de waarschijnlijkheid van de onderstelling, dat *reëel bestaan* in zich sluit *het verkeeren in levenden samenhang*. Maar dan zal de nieuwe samenhang, waarin de ziel komt door middel van den dood, haar noodzakelijk weer moeten prikkelen tot een vernieuwde uiting van hare onvernietigbare natuur, zij het ook in gansch nieuwe vormen, die natuurlijk buiten het bereik liggen van ons tegenwoordig voorstellingsvermogen. Langs dezen weg ontvangt, dunkt mij, het geloof aan persoonlijke onsterfelijkheid een belangrijken steun van de zijde der metaphysica.

Ik kan niet nalaten van uit die derde paragraaf nog mede te deelen, wat Frauenstädt over »Gefühl und Begriff" zegt. Hij be-

gint met te herinneren, hoe veel beter Schiller en Goethe gevoel en begrip van elkander onderscheiden dan Hegel, die het gevoel als een louter subjectieve gewaarwording ver beneden het begrip plaatst.

Schiller zegt:

> *Allen* gehört, was du denkst; dein *eigen* ist nur was du fühlest.
> Soll er *dein* Eigenthum sein, fühle den Gott, den du denkst.

En Goethe laat Faust op Gretchen's vraag naar zijn geloof antwoorden:

> ..... *Gefühl* ist alles;
> Name ist Schall und Rauch,
> Umnebelnd Himmelsgluth.

Daarna toont onze schrijver aan, dat Schopenhauer datgene, wat die dichters onder »gevoel" verstonden, »Anschauung, intuitives Wissen" noemde, en dan eindigt hij, Schopenhauer's wat eenzijdige verheffing van de Anschauung boven het begrip corrigeerende, aldus: »So war es nun aber auch ist, dass erst durch das Gefühl der Begriff aus einem *todten* ein *lebendiger*, aus einem *unverstandenen* ein *verstandener* und so erst unser *Eigenthum* wird, so ist doch das Gefühl gegen den Begriff dadurch im Nachtheil, dass es *unmittheilbar* ist. Mittheilbar sind nur die Begriffe, aber nicht die Gefühle oder Intuitionen, auf denen sie beruhen. Diese sind bei Jedem je nach seinem Lebens- und Erfahrungskreise und je nach seiner geistigen Individualität *andere*. Daher lebt Jeder, solange er sich aufs blosse *Fühlen* beschränkt, in seiner *eigenen* Welt, ein aparten Welt; will er in einer gemeinsamen leben und verkehren, so muss er schon das blosse *Gefühl* verlassen und zum *Begriff* übergehen. Denn die gemeinsame Welt ist nicht die Gefühls — sondern die Begriffswelt. Der Schiller'sche Satz: Allen gehört, was du denkst, soll es dein Eigenthum werden, so musst du es fühlen, lasst sich daher auch umkehren: Dir allein gehört, was du fühlst, soll es Eigenthum Aller werden, so musst du es denken, in den Begriff übertrágen."

In de *derde* afdeeling »Blicke in die moralische Welt" is de *eerste* paragraaf. »Sittenreich und Sittengesetz." Mijn aandacht viel, onder veel meer, op hetgeen hier voorkomt onder het opschrift: »Das böse und die Ordnung der Natur." Spinoza, wiens beschouwing van den mensch als een deel van de »natuur" men ook op

het standpunt der hedendaagsche philosophie niet weêrspreken zal, zegt, dat de mensch ook als hij het kwade doet, niet in strijd handelt of kan handelen met de wetten der natuur. Hieruit volgt echter geenszins, zegt Frauenstädt, dat alles wat de mensch doet even goed zou zijn en er geen reëel onderscheid zou bestaan tusschen goed en kwaad. Ziekte is niet minder dan gezondheid een aan de wetten der natuur onderworpen verschijnsel, maar toch is er tusschen beiden een merkelijk onderscheid. »Solche Prädicate wie vernünftig, unvernünftig, gut, böse, gesund, krank sind nicht Prädicate der allgemeinen Naturordnung, sondern Prädicate bestimmter Wesen *innerhalb* der Natur, oder bestimmter Zustände dieser Wesen. Nicht die *Natur* ist unvernünftig, böse, krank, sondern der *Mensch* in der Natur. Daraus aber, dass dem *Ganzen* ein Prädicat nicht zukommt, folgt nicht, das es einem *Theile* des Ganzen nicht zukommen könne." »Spinoza hat Recht: die Sünde ist nicht gegen die Ordnung der Natur. Nur ist hinzuzufügen: *die Bekämpfung* der Sünde ist auch nicht gegen die Ordnung der Natur."

De andere paragraaf uit deze afdeeling draagt ten opschrift: »Die Geschichte." Ook hier is de keus zeer moeielijk als men het een of ander als proeve wil mededeelen. Zoo is de opmerking zeer juist, die wij vinden onder »Die Rolle des Negativen in der Geschichte." »Gäbe es keine physische, intellectuele und moralische Uebel, kein das leibliche, geistige und sittliche Wohl *verneinendes* in der Geschichte, so gäbe es keine Thätigkeit und keinen Fortschritt in ihr. Denn alle Thätigkeit ist ja auf Abstellung von Ueblen, auf Beseitigung des leiblichen, geistigen und sittlichen Mangels und Elends, auf möglichste Verringerung von Krankheit, Armuth, Irrthum, Sünden gerichtet, und aller Fortschritt besteht in der Verneinung dieser Verneinungen, also in der Zunahme der leiblichen, geistigen und sittlichen Güter. Sehr wahr sagt Hartpole Lecky: »Dass das *Laster* sich oft als Befreier des Geistes erwiesen hat, ist eine der demüthigendsten, aber gleichzeitig eine der unumstösslichsten Thatsachen der Geschichte." (Vgl. Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, II, 51.) Hoogst belangrijk is ook het opstel over »Die Bedeutung der welthistorischen Individuen." Allereerst stelt Frauenstädt de tegenstelling tusschen Buckle en Carlyle in het licht. Volgens Buckle maken niet de afzonderlijke individuen de geschiedenis, maar de geest der tijden, de richting van de massa's. Volgens hem is dus de wereld-

geschiedenis de geschiedenis van den geest der tijden, en volgens Carlyle is zij de geschiedenis van de heroen, de groote menschen. Gelijk het gevoelen van Buckle verwantschap heeft met dat van Hegel, en ook door Macaulay werd gedeeld, stemt Carlyle's gevoelen met dat van Schopenhauer overeen. Deze wijsgeer laat de groote mannen zijn wat zij zijn door »Gottes Gnaden" en niet door de genade van den tijdgeest. Volgens hem hangt alles daarvan af »wie Einer aus den Händen der Natur hervorgegangen sei, welcher Vater ihn gezeugt und welche Mutter ihn empfangen habe, ja, auch noch zu welcher Stunde; daher man keine Iliaden schreiben wird, wenn man zur Mutter eine Gans und zum Vater eine Schlaftmütze gehabt hat; auch nicht, wenn man auf sechs Universitäten studirt." Frauenstädt schaart zich aan de zijde van Stuart Mill, die beide eenzijdigheden vermijdt. Macaulay had de groote mannen vergeleken met de toppen der bergen, die vroeger dan de dalen door het zonlicht worden beschenen. »Die Sonne beleuchtet die Hügel, während sie noch unter dem Horizont steht, und die Wahrheit wird durch die höchsten Geister ein wenig früher entdeckt, als sie sich der Menge offenbart. Dies ist der Grad ihrer Ueberlegenheit.' Hierop antwoordde Mill: »Es würde so sein, wenn Wahrheiten, wie die Sonne, kraft ihrer eigenen Bewegung und ohne menschliche Bemühungen aufgingen; sonst aber nicht." »Hervorragende Männer erblicken nicht bloss das kommende Licht von der Spitze des Hügels aus, sondern sie steigen auf die Spitze und erwecken es; und wenn keiner von ihnen jemals hinaufgestiegen wäre, so würde in vielen Fällen das Licht in der Ebene niemals aufgegangen sein. Die Philosophie und die Religion sind zum grossen Theile auf allgemeine Ursachen zurückführbar, dennoch aber werden wenige daran zweifeln, dass, wenn es keinen Socrates, keinen Plato und keinen Aristoteles gegeben, es auch während der nächsten zweitausend Jahre keine Philosophie gegeben hätte und in aller Wahrscheinlichkeit auch dann nicht; und dass, wenn es keinen Christus und keinen Paulus gegeben hätte, es auch kein Christenthum gegeben hätte."

De tweede hoofdafdeeling van het boek van Frauenstädt is gewijd aan »Beiträge zur Lebensphilosophie"

Mijn verslag is reeds te uitgebreid geworden om nu nog bijzonderheden uit deze bijdragen tot »levenswijsheid" en »menschenkennis" te vermelden. Het medegedeelde moge voldoende zijn om de aandacht op dit belangrijke werk te vestigen. Een dergelijk goed

geschreven boek ontleent zijne aantrekkelijkheid, dunkt mij, vooral daaruit, dat er bijna evenveel in voorkomt, waarmede men zal instemmen, als waarmede men niet zal instemmen. Dit laatste wekt onze denkkracht op, en geeft de even leerzame als aangename gelegenheid om te onderzoeken, welke oorzaken er liggen, hetzij in de algemeene beginsels en de methode van onze intellectueele werkzaamheid, hetzij in onze gemoedsgesteldheid, waardoor dit verschil in ons oordeel ontstaat.

F. W. B. v. B.

De onvermoeide Egyptoloog Auguste Mariette heeft een aanvang gemaakt met het publiceeren der uitkomsten zijner opgravingen te Abydos. Het eerste deel van het werk, dat hij daaraan gewijd heeft, ligt voor ons. *Abydos*; *déscription des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville par Auguste Mariette-Bey, ouvrage publié sous les auspices de S. A. Ismail-Pacha, Khedive d'Égypte, T. I. Ville antique. Temple de Séti* (Parijs bij Frank, 1869. Prijs 120 fr.), zoo luidt de titel van het prachtig uitgevoerde boek, dat 32 blz. tekst, 54 blz. met lithografische afbeeldingen van bas-reliefs en 53 groote platen bevat. Abydos, de beroemde doodenstad, aan den geliefdsten der egyptische goden Osiris geheiligd, is meer dan eenige andere de aandacht van den oudheidvorscher waard. Mariette echter werd, zooals hij niet verzwijgt, in zijn verwachtingen teleurgesteld. De stad zelf schijnt zeer klein te zijn geweest en de monumenten daar gevonden, waren van weinig gewicht. Het was inderdaad de stad der dooden, want de begraafplaatsen, anders verder van de steden verwijderd, lagen hier in de onmiddellijke nabijheid, zoo al niet in de kom der plaats. Dit laat zich verklaren uit de zucht der egyptische vromen om in den gewijden grond van den goeden Osiris te rusten. Het belangrijkste rezultaat der opgravingen van Mariette is de blootlegging der beroemde tempels van Seti I en diens zoon Ramses II. Doch ook hier klaagt Mariette over de weinige vrucht, die de opschriften dezer tempels voor de kennis van den oud-egyptischen godsdienst en mythus geven. Behalve de groote koningslijst (o. a. reeds door De Rougé in zijn *Monuments des VI premières dynasties* uitgegeven), waardoor die van Karnak wordt aangevuld, en eenige onbekende bijzonderheden omtrent de jeugd van Ramses, is alles banaal. Hoe geheel anders is dit hier, roept hij uit, dan in de tempels uit den tijd der Ptolemeën, zooals die te Edfu en

Dendera! »A dimensions égales," zoo schrijft hij, »les temples d'origine gréco-égyptienne sont en effet d'une abondance de textes, de tableaux, de renseignements de toute sorte, que les premiers (die uit het faraonentijdperk) sont loin de posséder. Les temples pharaoniques sont intentionnellement vagues; ce qu'on y découvre sur leur essence même, sur le caractère des divinités qui y sont adorées, sur leur destination, sur les cérémonies qui y étaient célébrées, se réduit presque à rien; tout y est fermé, silencieux, caché; le mystère reste mystère. Dans les temples ptolémaïques, au contraire, les textes deviennent presque prolixes, le sanctuaire s'ouvre; les dieux descendent de leur nuage et apparaissent avec leur cortège d'attributs." Het feit is niet te loochenen. Doch is de verklaring juist? Heeft men werkelijk in den ouden tijd het geheimzinnige, onder de heerschappij der Grieken de openbaarheid gewild? Ik zou veeleer denken, dat de reden van het lakonisme der faraonische tempels en de breedsprakigheid der ptolemaïsche in iets anders moet worden gezocht. Toen de godsdienst nog een levende was, was het niet noodig de bestemming van iedere zaal, de beteekenis van iedere plechtigheid zoo uitvoerig op de wanden der heiligdommen te vermelden. Eerst toen hij begon te verkwijnen en in een dooden vormendienst ontaardde, waarvan de beteekenis dreigde verloren te gaan, ontstond de behoefte om allerlei ophelderingen te geven. Hoe dit zij, geheel onvruchtbaar is het onderzoek van den tempel van Seti niet geweest. Deze is de voornaamste der twee, gedeeltelijk door Seti zelven, gedeeltelijk door Ramses, ter eere van zijn vader gebouwd. Hij draagt den naam van *Ramen-ma* of *Menmara*, waarvan het grieksche *Memnonion* een verbastering is. De karakters der opschriften zijn, in tegenstelling van 't geen men anders op de monumenten van Ramses' tijd gewoon is, juist en schoon gebeiteld. Het heiligdom is in zeven schepen verdeeld, waarvan zes aan bijzondere goden, het zevende aan den koning gewijd is. Het middelste is aan Amuon, den grooten god van 't Nieuwe Rijk, geheiligd, de drie aan de eene zijde aan Horos, Isis en Osiris, de drie aan de andere zijde aan Harmachu, den god van Heliopolis, Ptah, den god van Memfis en koning Seti. Osiris schijnt de hoofdgod geweest te zijn, of liever de koning als Osiris, want hun zalen alleen staan met andere vertrekken in verband, die hun evenzeer gewijd waren en in de Osiris-zaal wordt deze godheid zelf nergens afgebeeld, maar overal de koning in haar plaats. Dit is met de egyptische mystiek geheel in overeenstem-

ming. Opmerkelijk is, dat de zalen van dezen dooden-tempel zelfs den vorm van reusachtige sarkofagen hebben. Mogen nu al de opschriften weinig nieuws leeren, een nauwkeurige studie van de basreliefs door Mariette uitgegeven, vergeleken met hetgeen van elders bekend is, zal zeker niet onbeloond blijven. Van de historische rezultaten omtrent Ramses' jeugd, door den tempel van Seti opgeleverd is reeds vroeger in dit Tijdschrift, naar aanleiding van een werk van De Maspéro gesproken (1869, 2e stuk, blz. 205, in het Register overgeslagen; vgl. *Vergel. Gesch. der oude godsdiensten*, I, blz. 195 vg.). Alleen vermeld ik nog, dat de tempel niet alleen door Libyers, maar ook door Feniciërs veel bezocht werd, van wier vereering voor Osiris ook hier verscheidene *graffiti* getuigen.

De 1e aflevering der 3e Serie van Chabas' *Mélanges égyptologiques* bevat, onder den titel van *Une spoliation des hypogées de Thébes* een analytische vertaling van den Papyrus Abbott (Parijs, Maisonneuve & Co, 1870. Met 7 platen tekst. Prijs *f* 6—). Men weet, dat die papyrus voor de kennis van de rechtspleging der oude Egyptenaars meer belooft, dan voor die van hun godsdienst. Slechts § VI, *Sur les emplois publics* is in dit laatste opzicht belangrijk. Daar vindt men een beredeneerde lijst van priesterlijke en andere waardigheden, in het oude Egypte zoo veelvuldig en voor ons dikwijls zoo moeilijk te verklaren. Eigenaardig is dat onder de rechters in het geding, waarover de Pap. Abbott handelt, slechts twee voorname priesters, doch onder de misdadigers, niet minder dan vier of vijf personen van priesterlijk karakter voorkomen: een priester van Chonsu, een van Sebak, een wierookpriester, een plengoffer-priester en een sotem of schriftgeleerde, iets wat tegenwoordig waarschijnlijk meer verwondering en ergernis zou verwekken, dan toen het geval schijnt geweest te zijn. Een van de dikwijls gebezigde titels: *Sar*, door Chabas met *seigneur* vertaald, is dezelfde als die der assyrische koningen (en der russische alleenheerschers?) en evenzeer der chetietische vorsten, en wordt in Egypte reeds gebruikt in een tijd toen van overneming uit het arameesch nog geen sprake kon zijn. Dit *Sar* is ook de titel van den overste der bakkers in Gen. 40,1 (שר האפים), die echter in 't egyptisch gewoonlijk *Abu der brooden* schijnt geheeten te hebben en een zeer aanzienlijk man was. Althans zekere Perinefer onder Ramses II was tegelijk hierogrammateus van de tafel des konings, abu der brooden, bewaarder van den dorschvloer van Z. M. en

eerste stadhouder des konings. Andere abu's hadden het opzicht over de slachterij, over den kelder der dranken enz. Ten dienste van de exegeten des O. T. laat ik hier de eigen woorden van Chabas volgen: »En définitive, l'Abou ne mettait pas plus les pains au four qu'il ne tuait les boeufs; mais il inspectait et contrôlait les différents services de la Maison Royale, et notamment ceux de la demeure privée du pharaon; si les rois eussent eu un harem, ce n'est pas dans ce département que les *Abous* ou inspecteurs eussent été employés, même quand ils auraient été *eunuques*. Mais les textes originaux ne nous ont encore fait reconnaître d'une manière certaine ni *harems* ni *eunuques* chez les Égyptiens; il est fort inutile de se créer à ce propos des difficultés qu'on est obligé de lever ensuite en imaginant des *eunuques non privés de virilité*. (Blz. 169 vg.)

Van meer beteekenis voor de godsdienstwetenschap is een uitgebreid werk van den, reeds door andere geschriften bekenden, engelschen schrijver George W. Cox: *The Mythology of the aryan nations*. (In 2 Dln. Londen, Longmans, Green & Co. 1870. prijs *f* 18.20). Het geheel is verdeeld in twee Boeken, waarvan het eerste over de algemeene kwesties, het tweede over de eigenlijke Mythologie handelt. Het is niet mogelijk een overzicht te geven van den rijken inhoud dezer twee boeken; zulk een ruwe schets zou aan de theoriën van den schrijver geen recht laten wedervaren en zijn redeneeringen niet in al haar kracht kunnen weergeven. Ook is hier de plaats niet om een uitvoerige beoordeeling van zijn werk te leveren. Genoeg zij het te vermelden, dat Cox de populaire theoriën, zooals die door Gladstone verdedigd, omtrent een verbasterde oorspronkelijke openbaring, die van Lord Bacon, volgens welke alle mythen diepzinnige allegoriën zijn, en vooral het antieke en moderne euhemerisme ten eenemale en zeer terecht verwerpt. Hij is geheel een aanhanger van Max Müller en dus een verklaard voorstander van hetgeen men de linguistische theorie zou kunnen noemen, die de mythen afleidt uit dichterlijke natuurbeschrijving, waarvan later de beteekenis verloren ging, en ze dus als een *disease of language* beschouwt. Meermalen beweert hij zeer bepaald, dat zij met den godsdienst in geen noodzakelijk verband staan en dat deze, geheel onafhankelijk van de mythologie, zich zelfstandig ontwikkelt. Of, om het in de eigen woorden van den schrijver te

zeggen: So might a mythology the most intricate and a moral belief entirely independent of it, go on side by side. For the former had not sprung up from any religious conviction; and the latter might advance beygond the stage of infancy, before the corruption of the true mythical speech led to the multiplication of mythological narratives (I, blz. 47)." Voor mij — het is niet geheel onbekend aan de lezers van dit Tijdschrift — is deze theorie geheel en al onjuist. Mijn overtuiging omtrent den oorsprong en het wezen der mythen staat er lijnrecht tegenover. Zij is in korte woorden deze: alle mythen zijn kinderen des geloofs en dus uit het godsdienstig nadenken gesproten; toen de godsdienst zich ontwikkelde en wijsgeeriger werd opgevat, verloren eenige mythen niet slechts hun oorspronkelijke beteekenis, maar ook hun godsdienstig karakter en werden nationale sagen of vermeende historie, d. i. legende, andere gingen in dogmen over; het probleem, hoe een beschaafde Griek een god kon aanbidden zoo weelderig als Zeus en hoe het kwam dat een zoo losbandige godenleer geen verderfelijker invloed uitoefende op het leven van haar belijders, is èn niet juist gesteld èn niet zoo moeielijk op te lossen; immers degenen wier godsdienst zuiverder en geestelijker was geworden, zooals een Pindaros en Aeschylos onder de dichters, een Plato onder de wijsgeeren, verzetten zich tegen de heerschende mythologie en wijzigden of verwierpen haar, en, indien zij degenen die er nog in geloofden niet steeds tot navolging van het slechte voorbeeld hunner goden verleidde, dan heeft dit zijn grond in twee feiten die wellicht in werkelijkheid slechts één zijn: te weten, dat de natuur, ook de goede, boven de leer gaat en dat een gebrekkige godsdienstleer, uit zekere piëteit en schroomvalligheid, nog niet verworpen wordt ook door hen, die haar reeds metterdaad, in zedelijk of verstandelijk opzicht, ontwassen zijn. Of zou het strenge Calvinisme, zou de Bibliolatrie met den godsdienst in geen verband staan, omdat de voorstanders van het eerste jegens hun kinderen anders handelen dan hun vrijmachtige Soeverein in den hemel en omdat de Bijbelaanbidders zouden terugdeinzen voor 't volbrengen van gruwelen zooals door Jahveh aan zijn volk worden geboden?

Het kan niet anders of de theorie van den schrijver moet invloed hebben op de verklaring van sommige mythen en die invloed kan dus, naar mijn gevoelen, niet gunstig zijn. Toch beschouw ik het werk van Cox als van groote waarde voor de godsdienstwetenschap en ben ik overtuigd dat hij daarmee een wezenlijken

dienst aan de vergelijkende mythologie heeft bewez n. In die vergelijking ligt de groote waarde van het boek. Nauwkeurig en uitvoerig handelt de auteur eerst over de hemelgoden, daarna over de lichtgoden, voorts over den verloren schat, het vuur, de winden, de wateren, de wolken, de aarde, de onderwereld en de duisternis. Hetgeen hij daarover schrijft verdient zeer nadere kennisneming en kritische bestudeering. Dat hij in dit gedeelte van zijn werk niet geheel afhankelijk is van Max Müller, maar veelal zijn eigen weg bewandelt, toonen o. a. de schoone bladzijden over Hermes (II, 224 vgg), door Müller zooals men weet ook alweder tot de lichtgoden gerekend, en van wien Cox bewijst dat hij naar den griekschen mythus niets anders dan een windgod kan zijn; ofschoon, het moet erkend worden, enkele punten van den Hermes-mythe ook door Cox nog onverklaard worden gelaten.

Met een paar woorden kondig ik een voordracht aan door A. Bastian in het *Wissenschaftliche Verein* te Berlijn gehouden over: *Die Weltanschauung der Buddhisten* (Berlijn bij Wiegandt en Hempel, 1870. Prijs *f* 0.65).

Indien iemand recht heeft over het Buddhisme te spreken, dan is het voorzeker Bastian, die verscheidene jaren onder hen heeft geleefd. Zijn voordracht lijdt wel eenigszins aan het gewone gebrek van alles wat hij schrijft, ik bedoel het gebrek aan helderheid en bepaaldheid, maar is toch wel in staat een algemeen denkbeeld van de wereldbeschouwing der Buddhisten die consequentste van alle idealisten te geven. Men weet haast niet, zegt hij, of het Buddhisme een filozofie dan wel een godsdienst moet worden genoemd. Meermalen heeft men deze twijfeling geuit, en zij is wel eenigszins verklaarbaar. Maar het antwoord ligt, dunkt mij, voor de hand. Het Buddhisme is zonder eenigen twijfel een godsdienst en zelfs een volksgodsdienst, de leer van Buddha, waaruit die godsdienst gesproten is, is een praktische filozofie. Het moge juist zijn, wat Bastian beweert, doch wat ik nog niet zoo onvoorwaardelijk zou willen toestemmen, dat daaraan het supranatureele godsbegrip ontbreekt, in het latere Buddhisme althans is Buddha zelf de supranatureele God geworden.

De hoofdgedachte van het Buddhisme, uitgedrukt in de vier heilswaarheden: de smart, de oorzaak der smart, de vernietiging der smart en de weg om tot die vernietiging te komen, het zich verheffen door de meditatie boven de bedrieglijke schijnwereld die

ons omringt en verlokt, heeft Bastian zeer goed in het licht gesteld. Minder gelukkig is hij in de duidelijke uiteenzetting van dat kolossale gebouw der menschelijke fantazie, dat men de buddhistische wereldbeschouwing noemt. Maar de opmerkingen die hij maakt, zijn dikwijls treffend en juist en, met name in de aanteekeningen, deelt hij menige belangrijke bijzonderheid mee. Zoo geeft hij merkwaardige voorbeelden van de verdraagzaamheid der Buddhisten, die scherp afsteekt bij de bekrompenheid en den godsdiensthaat van verscheidene christelijke, vooral katholieke zendelingen. Dezen, hoewel geduld en beschermd, konden nog vóór dertig jarig in Siam niet nalaten een naburige pagode, die hun een doorn in 't oog was, te verwoesten, waarschijnlijk wel omdat het hun niet gelukte bekeerlingen te maken. De koning gaf zelfs aan de buddhistische geloovigen, die zich over dit wandalisme kwamen beklagen den raad om geen weerwraak te nemen, maar hun heilige beelden, die toch slechts teekenen ter gedachtenis waren, elders op te richten. Bij alle waardeering van de deugden waardoor het Buddhisme zich kenmerkt, zijn verdraagzaamheid, zijn menschenliefde, zijn zachtheid, is Bastian echter voor zijn gebreken niet blind en erkent hij, dat het bij de volken die het hebben aangenomen alle leven en ontwikkeling uitdooft. Vermelding verdient nog zijn verklaring van het veelbesprokene *nrvana*. Het is, zegt hij, geen volkomene vernietiging, daar voor den Buddhist met den laatsten dood het werkelijke zijn eerst begint, en het Nirvana, wel verre van de vernietiging zelf te zijn, slechts de vernietiging van den schijn en alzoo het eigenlijk reëele uitmaakt. Of deze verklaring opgaat en iets anders dan een woordenspel is, laat ik aan anderen ter beoordeeling over. Slechts vermeld ik, dat sedert de uitgave van Bastian's rede de verklaringen van het woord *nrvana* wederom met eene vermeerderd zijn. In het Juni-nommer van Trübner's *American and Oriental literary Record* staat de heer R. C. Childers het gevoelen voor, dat *nrvana* een dubbele beteekenis heeft, namelijk die van »geheele vernietiging", het hoogste doel van het Buddhisme en die van »heiliging" of, gelijk wij zeggen zouden: bekeering, die de weg tot deze vernietiging is. Dit onderscheid, meent hij, wordt uitgedrukt in de woorden: *anupadiçesha* — ontdaan van alle spoor des lichaams" en *upadhiçesha nrvána* — »nirvana waarin het lichaam blijft·" De Heer Childers voegt er bij, dat hij deze meening niet zonder zekere aarzeling voordraagt.

De 1ste aflevering van het 1ste deel van den *Recueil de travaux relatifs à la philologie et l'archéologie égyptiennes et assyriennes* (Parijs bij Franck. 1870) is geheel aan Egypte gewijd. Zij bevat ook voor de godsdienstwetenschap veel belangrijks. Daartoe reken ik in de eerste plaats de verhandeling van T. Devéria over de bekende uitdrukking *Màâ-cheru*, die gewoonlijk, doch volgens hem ten onrechte vertaald wordt: »de gerechtvaardigde", in den zin van de »zalige", die in het oordeel van Osiris gerechtvaardigd is. Hij staaft door een tal van voorbeelden uit het *Todtenbuch* of Boek der Opstanding een andere opvatting, die ik met zijn eigen woorden wil wedergeven: »En résumé *màâ-xeru* exprime la vérité, la justice, le droit ou l'autorité de la parole, c'est à dire la persuasion, ou la faculté de persuader. L'homme qui possède cette qualité dans toute la perfection est essentiellement »véridique" et »persuasif". Il a l'art de persuader ses ennemis, comme Osiris Ounnovré (het goede wezen) par la sagesse éloquente dont Thot ou Hermès lui donna le secret. Les textes ainsi interprétés n'admettent plus le dieu *justifié* ou l' on ne pouvait voir qu' une puérilité absurde. Mais ils retrouvent leur véritable importance morale dans l'expression du triomphe absolu de la sagesse et de la raison." Mocht het blijken dat Devéria's verklaring juist is, dan werpt zij inderdaad een geheel nieuw licht op de egyptische eschatologie en den Osirismythe, die dan de triomf des woords en des geestes op de natuurmacht en het geweld des kwaads wordt.

Onder den titel van *Études démotiques* geeft G. Maspéro een overzetting en verklaring van eenige zeer late magische papyrussen, die, hoogstgewichtig voor filologie, voor de godsdienstwetenschap slechts belang hebben als bijdragen tot de kennis van het treurig verval der egyptische vroomheid en haar ontaarding in het bekrompenst bijgeloof. De *Préceptes de Morale, extraits d'un papyrus démotique du Musée du Louvre*, waarvan Paul Pierret, beambte van dat Muzeum, een facsimile en een (gedeeltelijke) vertaling openbaar maakt, zijn voor een deel zeer banaal, en herinneren slechts voor een klein deel aan de verhevene maximen, die de oudere egyptische geschriften bevatten en waarvan o. a. Duemichen in zijn *Felsentempel von Abu-Simbel* zulke schoone voorbeelden heeft aangehaald. De aflevering wordt geopend door een nieuwe vertaling van het epische gedicht van Pentaür op de overwinning door Ramses II op de Cheta behaald, aan de lezers van dit Tijdschrift door het belangrijk artikel van den Heer Pleyte (Jaarg. 1869, Mei, blz. 221 vgg.)

bekend. De nieuwe vertaling is van den beroemden franschen egyptoloog Emmanuel De Rougé. Zij onderscheidt zich van de vorige door grootere volledigheid, die te danken is aan de onderzoekingen door De Rougé in de tempels van Karnak en Luxor ingesteld en aan het vinden van een ontbrekende bladzijde uit den Papyrus Sallier N°. 3 in de Collectie Raifet. Daarentegen wordt de epizode der spionnen, die Ramses door valsche berichten misleiden (bij Pleyte, blz. 224) met nog een paar kleinere passages hier gemist. C. P. T.

Er is een kleine brochure uitgekomen van den bekenden katholieken kerkhistoricus Carl Joseph von Hefele, bisschop van Rottenburg: *Honorius und das sechste allgemeine Concil.* Tübingen, H. Laupp. 1870. 6 Sgr. Het is eene door hem zelven geautoriseerde vertaling van het latijnsche stuk dat hij te Rome heeft gepubliceerd, om het te doen dienen bij de behandeling van de pauselijke onfeilbaarheid. Kort en bondig wijst hij aan, dat er aangaande het monotheletisme van Honorius en zijne veroordeeling te dier zaak niet de minste twijfel kan bestaan. Al wat daartegen in vroeger of later tijd is aangevoerd, is, òf apert valsch, òf niets dan reine willekeur. Honorius heeft ex cathedra de orthodoxe leer veroordeeld en eene haeretische meening verkondigd; het 6de oecumenische concilie heeft daarom het anathema over hem uitgesproken, en tot in de 11de eeuw hebben de pausen in den eed bij hunne troonsbestijging het vonnis over hem herhaald; dat staat vast. Hefele heeft, om dat te bewijzen, niets te doen gehad dan de ondubbelzinnige historische getuigenissen voor zich zelven te laten spreken. Maar wat zal de bisschop van Rottenburg nu doen, nu de pauselijke onfeilbaarheid door het concilie is aangenomen? De onfeilbaarheid is geen titel of recht, die met Pius IX een praerogatief der pausen zouden kunnen worden. Is ooit één paus onfeilbaar geweest, dan zijn zij allen, van den eerste tot den laatste, onfeilbaar. Het is een eigenschap van het ambt, niet van den persoon. Nu het concilie het dogma heeft aangenomen, nu is ook Honorius onfeilbaar. Zal dan de bisschop van Rottenburg op gezag van den onfeilbaren Pius IX, aannemen, dat Honorius geen haereticus is geweest, en niet als haereticus is veroordeeld? Of zal hij zijn toevlucht nemen tot de beruchte onderscheiding der Jansenisten van quaestio facti en quaestio juris? Ook die uitweg is voor hem afgesloten. Want hier is zelfs voor die onder-

scheiding geen plaats. De quaestio facti beslist over de quaestio juris. Is Honorius ketter geweest, dan is ook de paus als paus niet onfeilbaar. Een kind kan het narekenen. Een paus kan geen ketter zijn. Er is een paus ketter geweest. Wie gelooft het eerste, als het tweede vast staat? Wat zal de bisschop van Rottenburg dan doen? Wij zullen het zien.

Der Kurfürst, Cardinal und Erzbischof Albrecht II *von Mainz und Magdeburg, Administrator des Bisthums Halberstadt, Markgraf von Brandenburg und seine Zeit.* Ein Beitrag zur deutschen Cultur- und Reformationsgeschichte. Jahr 1514—1545. Mit 82 Urkunden und Beilagen, von Jacob May. Erster Band, München. Georg Franz'sche Buchhandlung. Th. 3. 22. Een boek van c. 900 bladzijden. In een bijgevoegd »Prospect'' wordt gezegd, dat de geschiedenis van Albrecht II geworden is tot een geschiedenis der Reformatie, daar de verheffing van Albrecht II op den aartsbisschoppelijken stoel de naaste aanleiding heeft gegeven tot de reformatorische beweging. Vooral is door den schrijver werk gemaakt van het verhandelde op de rijksdagen, waarvan hij de oorkonden gedeeltelijk in excerpt, gedeeltelijk in extenso, in zijn boek heeft laten afdrukken en daaronder sommigen, die nog niet gepubliceerd waren. Uit die oorkonden blijkt, hoe de bijeenroeping van een algemeen concilie als het meest geschikte middel tot beslechting van den strijd in Duitschland is beschouwd en begeerd, maar door den pauselijken stoel altijd is tegengehouden, tot het te laat geworden was. Juist die tegenstand van Rome tegen een concilie is de reden geweest, dat de hervorming een veel grooter omvang heeft verkregen, dan Luther zelf in den aanvang had verwacht.

Les Huguenots du seizième siècle par Adolphe Schaeffer. Paris, J. Cherbuliez. fr. 5. Mogelijk leeft in geen afdeeling van het Protestantisme zoo sterk het gevoel van betrekking op de grondleggers der kerk als bij de franschen. Zij worden niet moede de geschiedenis van hunne vaderen telkens weder te verhalen, en elke nieuwe mededeeling in het Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme Français wordt aanstonds door een belangstellend publiek met liefde opgenomen. Het is ook een schoone geschiedenis, — die van den bloeddoop dier trouwe Hugenooten. Zij is zoo rijk aan hetgeen ons het meest ontbreekt, aan krachtige persoonlijkheden, aan convictie, aan moed. Terwijl men gruwt van

al de onmenschelijke wreedheden, gepleegd aan dat gedeelte der natie, dat met het volste recht met den naam van »ceux de la religion" kon worden onderscheiden, gevoelt men zich niet afgestooten, maar veelmeer aangetrokken door die huiveringwekkende tafereelen. Want machtiger dan de afkeer van dat geweld, is de bewondering voor die onbuigbare energie, waarmede duizenden van elken stand en elken leeftijd, onder omstandigheden die de volharding bij het geloof haast onmogelijk schenen te maken, alles trotseeren en alles dulden, liever dan, al is het ook maar door eene dubbelzinnige houding, de rust van hun geweten in de waagschaal te stellen. Is het wonder dat men trotsch is op de afstamming van zulke vaderen?

Die liefde voor het schoon verleden der kerk spreekt ook luide uit dit nieuwe boek van Adolphe Schaeffer. Onder het lezen kwam zelfs nu en dan de vraag bij mij op, of niet soms te eenzijdig alleen het goede is vermeld; of niet het minder lofwaardige van een Hendrik IV, de ruwheid waarmede van protestantsche zijde soms het geleden geweld vergolden werd, meer aan het licht moest zijn gebracht; ja, of ook niet de martelaarsmoed der Hugenooten met iets meer kritiek behandeld had kunnen worden. Maar die bedenking betreft toch slechts enkele gedeelten en in een afzonderderlijk hoofdstuk p. 310 vg. heeft de schrijver ook de »erreurs et défauts des huguenots" beschreven. Overigens is het een boek, dat men met genoegen leest. Het bevat een overloed van bijzonderheden onder verschillende rubrieken gegroepeerd. Er gaat vooraf een schets van de fransche reformatie-geschiedenis en een pleidooi voor het wezenlijk religieus karakter van de reformatorische beweging. Dan wordt het leven der Hugenooten van de 16de eeuw beschreven. Hunne zeden, hunne vele deugden worden geteekend. Het is vooral in dat gedeelte, dat men een aantal schoone historische herinneringen ontmoet.

Gottfried Wilhelm Leibnitz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger. Ein Lichtpunkt aus Deutschlands trübster Zeit. Für die Gegenwart dargestellt von Dr. Edmund Pfleiderer, Leipig Fues Verlag. 1870 Th. 3, 10. De geschiedenis van Leibnitz blijft, niettegenstaande de verdienstelijke werken van Guhrauer en anderen, nog altijd te schrijven. De materie voor een volledige biographie is nog zelfs niet ter algemeene beschikking gesteld. Maar ook, al waren de schatten die nog in Hannover en elders bewaard worden, aan het licht ge-

bracht, ook dan nog zou men mogelijk lang moeten wachten op den man, die waarlijk in staat was zulk een exceptioneel genie als Leibnitz ten volle te waardeeren. Waar is een tweede voorbeeld van iemand, die zulk een omvang van kennis wist te vereenigen met zulk een afdalen in de bijzonderheden, van zulk een meesterschap in de exacte studievakken bij zulk een oorspronkelijkheid in het speculatieve? Hoe hoog zou men zelf moeten staan om aan een Leibnitz in alle opzichten recht te doen wedervaren. Dr. Edmund Pfleiderer heeft reeds door den titel van zijn boek gezorgd, dat men hem niet zou verdenken van de aanmatiging, als wilde hij beproeven wat, naar zijn eigen meening, nog aan niemand vóór hem is gelukt, den geheelen Leibnitz te teekenen. Hij heeft zijn onderwerp beperkt tot het aandeel dat aan Leibnitz toekomt in de geschiedenis der politiek en der beschaving van zijn tijd. Daartoe behandelt hij in het eerste boek: de »Aeussere Politik", in het andere: de »Innerdeutsche Bestrebungen." De laatsten zijn verdeeld in twee rubrieken: »Die Verfassungsfragen" en »Die Bedürfnisse und Angelegenheiten der bürgerlichen Gesellschaft" (Das Rechtwesen, die Kirche, die Schule, Volkswirthschaftliches.) De schrijver behoefde niet te twijfelen aan de belangstelling die zijn onderwerp zou opwekken. Hij heeft zich die belangstelling waardig gemaakt door de studie van Leibnitz' geschriften, waarvan zijn werk de afdoende bewijzen levert. Was zijne manier van schrijven eenvoudiger, de lectuur van zijn boek zou wel zoo aangenaam zijn. Een historicus moet niet op cothurnen rondwandelen, men hoort hem dan te veel, zijn onderwerp te weinig.

Het doel van deze aankondiging kan niet zijn een uitvoerig overzicht van den inhoud van Pfleiderer's boek te geven. Er is daarin evenwel iets, waarop ik nog de aandacht wil vestigen. De schrijver meent, dat het middelpunt, waaruit al wat Leibnitz gedaan heeft en geweest is moet beschouwd worden, te zoeken is in zijn duitsch karakter. Dat is, volgens Pfleiderer, de alpha en de omega bij al zijn werken, dàt het brandpunt, waarin zich alles middellijk en onmiddellijk bij hem vereenigt, van waar het uitgaat, waarin het altijd weder terugkeert. HIJ STREEFDE EN STREED ALS VOORVECHTER VOOR ZIJN DUITSCH VADERLAND. Daarin alleen is de eenheid te vinden van al zijne werkzaamheid op zulk onderscheiden gebied, en indien het tot nog toe aan niemand gelukt is een voldoende opvatting van Leibnitz' beteekenis in de geschiedenis te geven, dan moet dit vooral uit miskenning van deze waarheid worden verklaard.

Ik moet eerlijk bekennen, dat mij deze opvatting nieuw was. De indruk, dien Leibnitz persoon en werk op mij maakt, is veel meer die van een wereldburger dan van iemand, wiens diepste wezen in zijn patriottisme moet gezocht worden. Ook hetgeen ik van Pfleiderer heb gelezen heeft mij nog niet van de evidentie zijner bewering overtuigd. Het is hier de plaats niet om daarover uitvoeriger te handelen, maar het komt mij voor, dat er nog al eenige reden bestaat, om onder zijne stelling het Q. D. te schrijven.

Geschichte des Methodismus, seiner Entstehung und Ausbreitung in den verschiedenen Theilen der Erde. Nach authentischen Quellen bearbeitet von L. S. Jacoby. Erster Theil. Bremen, Verlag des Tractathauses, ½ Thr. Een eenvoudig boek, dat zonder ophef maar met veel ingenomenheid de geschiedenis van het Methodisme verhaalt. De schrijver is prediker bij de bisschoppelijke methodistenkerk te Bremen. Hij heeft vroeger een handboek van het Methodisme uitgegeven, waarvan een nieuwe editie noodig was. In de plaats van deze heeft hij bepaald voor het duitsche publiek, waarvoor de engelsche werken minder toegankelijk zijn, dit werk geleverd. Het bevat een uitvoerige beschrijving van de opkomst der richting, met al die, hoe dikwijls ook verhaalde, nog steeds treffende levensbijzonderheden der Wesley's. Dan wordt de geschiedenis voortgezet tot aan de viering van het Jubilaeum in 1839 en eindelijk tot op onzen tijd. Hieraan sluit zich een overzicht aan van de zendingswerkzaamheid der methodisten. Een tweede deel zal het Methodisme in de Vereenigde Staten van Amerika en in Duitschland beschrijven. Ten laatste belooft de schrijver nog een schets van de leer naar uittreksels uit Wesley's werken. De bijzonder lage prijs maakt een ruimere verbreiding van dit nuttig boek mogelijk.

Er is een tweede editie verschenen van een werk, dat sinds lang een gevestigden naam heeft. Het is: *Jean Calas et sa famille.* Etude historique d'après les documents originaux suivie de pièces justificatives et des lettres de la soeur A. J. Fraisse de la Visitation, par Athanase Coquerel Fils. Seconde edition, refaite sur de nouveaux documents. Paris, Joël Cherbuliez, fr. 8.

Het is een boek, dat in meer dan één opzicht onze belangstelling wekt. Ons rechtsgevoel geniet van die afdoende uitwijzing van de onschuld van een slachtoffer van justitiemoord. Ons protes-

tantsch bewustzijn vindt zich bevredigd in de handhaving van het recht en de rechtschapenheid van die ongelukkigen, die alleen door laster en haat tegen hun geloof aan zulk een ellende konden worden overgeleverd. Maar wij smaken ook een literarisch genot in zulk een wijze van behandeling van een historische episode, waarbij een mate van volledigheid bereikt is, die bijna niets meer te wenschen overlaat. Het is geheel overtollig iets tot aanbeveling van dit boek te zeggen. In zijne soort behoort het tot het meest geacheveerde in de literatuur.

Vertheidigung deutscher Klassiker gegen neuere Angriffe. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 18 und 19 Jahrhunderts von August Boden. Erlangen, 1869. Verlag von Eduard Besold.

De schrijver dezer brochure is dezelfde, die in 1862, onder den titel »Lessing und Goeze" een uitvoerige wederlegging heeft gegeven van Röpe's »Johann Melchior Goeze, eine Rettung." Dat vroeger geschrift getuigde van veel kennis der Lessing-literatuur en beantwoordde volkomen aan het doel, om de voorstelling van Röpe te vernietigen. Het leed daarbij evenwel aan gemis van dat talent, dat juist bij de polemiek zoo noodig is, om de aandacht op de hoofdzaken gevestigd te houden en de minder belangrijke bijzonderheden daaraan ondergeschikt te maken. Iets dergelijks kan men aan dit geschrift verwijten. Het is gericht tegen Wolfgang Menzel, die in 1859 een geschiedenis van de »Deutsche Dichtung" heeft uitgegeven, waarin de coryphaeen der nieuwe duitsche literatuur naar de bekrompen maat der moderne orthodoxie worden beoordeeld. Zooals Boden vroeger Lessings eer in bescherming had genomen tegen den apologeet van Goeze, zoo tracht hij hier aan te toonen, hoe Menzel zich vergrepen heeft aan Goethe, Voss, Klopstock en vooral aan Lessing. Hij neemt daartoe verschillende oordeelvellingen van Menzel, waarvan hij overtuigend de onwaarheid en partijdigheid aanwijst. Veel nieuws viel daarbij niet te zeggen. Het kwam er slechts op aan, om de door Menzel verdraaide uitspraken van Lessing weer in het rechte licht te stellen. Maar juist omdat het boekje haast uitsluitend uit zulke terechtwijzingen bestaat, vormt het geene eenheid en laat het minder indruk achter dan bij een meer systematische behandeling het geval had kunnen wezen.

Boden herinnert ook nog met een enkel woord den strijd door hem gevoerd tegen Wattenbach, over de echtheid der door deze gepubliceerde correspondentie van Elise Reimarus. Hij blijft vol-

houden, dat een gedeelte der brieven althans onecht moet zijn en besluit uit die, wier echtheid hij op gezag van Wattenbach's verklaring moet aannemen, dat de Reimarussen het vertrouwen van een man als Lessing al zeer weinig verdienden. Maar die zaak is hier te veel in het voorbijgaan behandeld, om daarin dieper door te dringen.

De reeds zoo rijk Mormonenliteratuur is weder vermeerderd met eene *Geschichte der Mormonen nebst einer Darstellung ihres Glaubens und ihrer gegenwärtigen socialen und politischen Verhältnisse* von Dr. Moritz Busch. Leipzig. Verlag von Ambrosius Abel. 1870. Th. 2 1/4. De schrijver verzekert, dat hij, zoowel door omgang met verschillende Mormonen in Amerika, als door eene onpartijdige studie van al wat over de secte is geschreven, in het wezen van het Mormonisme heeft getracht door te dringen. Hij heeft ook gebruik gemaakt van de mededeelingen van Dixon in diens New America. Zijn oordeel over de toekomst der secte luidt, dat de spoorweg weldra het Aziatische element in haar voor het Amerikaansche zal doen wijken.

Gustav Roskoff. *Geschichte des Teufels,* 2. B. Leipzig. F. B. Brockhaus, 1869, 5 Thr. De vertraging in de aankondiging van dit werk maakt een uitvoerige beschrijving haast overtollig. Immers de meeste lezers, die het zelf niet gelezen hebben, zullen daarmede toch kennis hebben gemaakt door de uitnemende schets van Dr. A. Réville in de eerste aflevering van de Revue des Deux-Mondes van dit jaar. Die schets is bovendien nog afzonderlijk uitgekomen, onder den titel: *Histoire du diable, ses origines, sa grandeur et sa décadence.* Strasbourg. Treuttel et Wurtz fr. 1. Dr. Réville heeft met zijn bekend talent de hoofdzaken uit het boek van Roskoff samengevat in een zeer onderhoudende biographie van Satan. Het verwondert mij niet, dat het geleerde werk van den Weener hoogleeraar hem lust heeft gegeven om de resultaten daarvan onder het bereik van het beschaafd publiek te brengen. Die geschiedenis van den duivel vormt een der belangrijkste en tevens een der meest verblijdende hoofdstukken uit de geschiedenis der beschaving. Zoo ergens, dan kan men zich daarin overtuigen, dat er toch wezenlijk vooruitgang is in de menschheid en dat het doordringen van het licht der wetenschap de groote voorwaarde is van de bevordering van ons levensgeluk. Maar terwijl in rui-

mer kring de hoofdtrekken van de geschiedenis werden bekend gemaakt, is het billijk in een tijdschrift als het onze te wijzen op al den arbeid, waarvan het boek van Roskoff getuigt. Hij is niet de eerste geweest, die dit onderwerp behandelde. Voor het ontstaan van het duivelgeloof kwamen hem de geschiedenissen der oudste godsdiensten te hulp; voor de beschrijving van dat geloof in de christelijke kerk kon hij beschikken over menigerlei, meer partiëele behandeling van zijn onderwerp. Maar men vindt bij hem meer dan een bloote compilatie. Hij is de omvangrijke materie geheel meester geweest, eer hij zich tot schrijven zette, en van daar, dat niettegenstaande de veelheid der bijzonderheden, het wezenlijk een geschiedenis is die hij levert. Het is, in mijn oog, een wezenlijke aanwinst voor de historische literatuur, en het is een aangenaam bewijs van den nieuwen bloei der studie in Oostenrijk, dat men van daar zulke werken ontvangt.

L. W. E. R.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

BOEKBEOORDEELING.

De Redactie heeft zich tot regel gesteld om in ons vaderland verschenen boeken en brochuren alleen dan opzettelijk te bespreken of aan te kondigen, wanneer ze haar onder het adres van den uitgever J. C. Loman Jr. zijn toegezonden.

Van het Theologisch Tijdschrift verschijnen jaarlijks 6 stukken van ongeveer 7 vel druks.

De Prijs per Jaargang is *f* 6.—.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.